

تفکرِ اقبال

سید وحید الدین

اقبال انسٹی ٹیوٹ - کشمیر یونیورسٹی - سری نگر

تفکرِ اقبال

سید وحید الدین

اقبال انسٹیٹیوٹ، کشمیر یونیورسٹی، سری نگر

© کشمیر یونیورسٹی۔ سری نگر

119152139
19
12550

سلسلہ مطبوعات اقبال انسٹی ٹیوٹ

TAFAKKUR - E - IQBAL

by

Syed Waheeduddin

تقسیم کار:

صدر دفتر:

مکتبہ جامعہ لمیٹڈ۔ جامعہ نگر۔ نئی دہلی 110025

شاخیں:

مکتبہ جامعہ لمیٹڈ۔ اردو بازار۔ دہلی 110006

مکتبہ جامعہ لمیٹڈ۔ پرنس بلڈنگ۔ بمبئی 400003

مکتبہ جامعہ لمیٹڈ۔ یونیورسٹی مارکیٹ۔ علی گڑھ 202001

قیمت: 10/-

تعداد 500

پہلی بار: مارچ ۶۸۷

برٹنی آرٹ پریس (پروپرائٹرز: مکتبہ جامعہ لمیٹڈ) پٹودی ہاؤس، دریا گنج، نئی دہلی ۲ میں طبع ہوئی۔

فہرست

۵	پروفیسر آل احمد سرور	پیش لفظ
۹		دیباچہ
۱۱		پہلا لکچر
۲۵		دوسرا لکچر
۳۹		تیسرا لکچر

پیش لفظ

پروفیسر سید وحید الدین ہمارے ان علما اور دانشوروں میں سے ہیں جن کا دم اس ذہنی خلفشار اور فکری تنہی مایگی کے دور میں بسا غنیمت ہے۔ انھوں نے جرمنی سے مغربی فلسفے میں اعلیٰ تعلیم حاصل کی اور اس کے بعد برسوں عثمانیہ یونیورسٹی میں فلسفے کے پروفیسر رہے۔ عثمانیہ یونیورسٹی سے سبکدوش ہونے کے بعد وہ دہلی یونیورسٹی میں فلسفے کے پروفیسر رہے اور آج کل ہمدرد کے ادارے میں مذاہب کے تقابلی مطالعے کے شعبے کے ڈائریکٹر ہیں۔ پروفیسر سید وحید الدین پہلے زیادہ تر انگریزی میں اظہار خیال کرتے تھے مگر یہ خوشی کی بات ہے کہ ادھر چند سال سے وہ اردو کی طرف بھی متوجہ ہوئے ہیں۔ ہمیں خوشی ہے کہ ہماری دعوت پر انھوں نے اقبال انسٹی ٹیوٹ میں کئی لیکچر دیے اور مقالے پڑھے۔ ان کے گوٹے اور اقبال پر لیکچر "حکمت گوٹے اور فکر اقبال" کے نام سے اقبال انسٹی ٹیوٹ سے شائع ہو چکے ہیں۔

ہماری یہ سوچی سمجھی رائے ہے کہ اقبال کی شاعری پر جو توجہ ہوئی ہے وہ ان کے خطبات پر نہیں ہوئی۔ حالانکہ فکر اقبال جس طرح ان کے خطبات میں روشن ہے اس طرح ان کی شاعری میں نہیں۔ شاعری میں بہر حال رمز و ایما اور انداز بیان کا پردہ ہوتا ہے اور برہنہ گوئی کی نوبت کم ہی آتی ہے۔ ان خطبات پر ایک تو اس نقطہ نظر سے غور کرنے

کی ضرورت ہے کہ اسلامی فکر میں ان کی کیا اہمیت ہے۔ اس پہلو پر ہم نے پروفیسر سعید احمد اکبر آبادی (مرحوم) کو چار لیکچر دینے کی دعوت دی تھی۔ یہ لیکچر شائع ہو چکے ہیں اور خوشی کی بات ہے کہ ان کی پاکستان میں اشاعت کی اجازت ہم سے اقبال اکیڈمی لاہور نے لی تاکہ وہاں ان لیکچروں کی وسیع طور پر اشاعت ہو سکے۔ پروفیسر سعید احمد اکبر آبادی کا نقطہ نظر یہ تھا کہ جو علماء اقبال کے بعض خیالات پر براہم ہوتے ہیں وہ تاریخ اسلام میں علماء اور صوفیہ کے افکار پر کما حقہ نظر نہیں رکھتے کیونکہ اقبال نے ان خطبات میں کوئی ایسی بات نہیں کہی ہے جو ان سے پیشتر نہ کہی گئی ہو۔ ہمارا خیال تھا کہ اس کے علاوہ ان خطبات پر خالص فلسفیانہ نقطہ نظر سے بھی اظہار خیال کی ضرورت ہے تاکہ فلسفے کی دنیا میں ان کی قدر و قیمت اور خصوصیت اور آشکار ہو سکے۔ خوشی کی بات ہے کہ پروفیسر سید وحید الدین نے ہماری درخواست پر اقبال انسٹی ٹیوٹ میں اس موضوع پر تین لیکچر دیے جو اب نظر ثانی کے بعد شائع ہو رہے ہیں۔

پروفیسر وحید الدین کی خصوصیت یہ ہے کہ وہ نہ صرف مغربی فلسفے اور اسلامی افکار پر گہری نظر رکھتے ہیں بلکہ پیچیدہ مسائل کو سلجھتے ہوئے انداز اور شگفتہ اسلوب میں بیان کر سکتے ہیں۔ ان کے یہاں ایک زیریں لہر، ایک ہلکی شوخی کی ادا بھی مزہ دے جاتی ہے۔ ہمیں امید ہے کہ ان لیکچروں سے اقبال کی فکر کو سمجھتے ہیں نہ صرف مدد ملے گی بلکہ اس فکر کی معنویت بھی اور اجاگر ہوگی۔

جیسا کہ اقبال سنگھ نے اپنی کتاب "پرجوش زائر" (The Ardent Pilgrim) میں کہا ہے "اقبال کو حال کا ایک کرب کے ساتھ احساس تھا" وہ جدید فکر سے واقف تھے اور اس بات کی ضرورت سختی سے محسوس کرتے تھے کہ اسلامی فکر کو جدید دور کی زبان اور اسلوب کے مطابق پیش کیا جائے۔ انھوں نے اپنے خطبات انگریزی والے طبقے کے لیے لکھے تھے اور جب اردو میں ان کے ترجمے کی خواہش کی گئی تو انھیں کچھ پس و پیش بھی ہوا تھا کیونکہ ہمارے اردو والے طبقے پر قدیم فکر کا اثر بہت گہرا تھا اور وہ آسانی سے اقبال کی جدید زبان اور جدید اظہار کی گہرائیوں میں نہ جاسکتا تھا۔ یہ ذہنی سہل پسندی

تفکر اقبال

ابھی تک کم نہیں ہوئی ہے بلکہ شاید بڑھ گئی ہے اس لیے پروفیسر سید وحید الدین کی نشریات اور توضیحات اس سلسلے میں یقیناً مفید ثابت ہوں گی۔ اقبال کی پرستش کے دور سے نکل کر ہمیں تفہیم اقبال کے دور میں آنا چاہیے کیونکہ اقبال آج بھی اسلامی فکر کے مضمرات اور امکانات پر ہمارے لیے شمع راہ ہو سکتا ہے۔

پروفیسر سید وحید الدین نے اپنے پیش لفظ میں اس بات پر زور دیا ہے کہ پہلے چار لیکچروں میں اقبال نے کوئی انقلابی قدم نہیں اٹھایا مگر ان کا امتیاز یہ ہے کہ پہلی بار بحیثیت ایک اسلامی مفکر کے انھوں نے اسلامی فکر کو جھنجھوڑا اور سوچنے پر مجبور کیا اور اس زبان میں ادا کیا جس کو غیر بھی سمجھ سکیں۔ یہی نہیں اپنے آخری دو خطبوں میں اسلامی ثقافت کی روح کو جس طرح پیش کیا اور قانون اور معاشرہ کی تشکیل سے متعلق جن خیالات کا اظہار کیا اور اجتہاد کی ضرورت و اہمیت کو جس طرح واضح کیا، وہ ہمارے علما اور راہنماؤں کی خاص توجہ کے مستحق ہیں۔ خطبات کے سلسلے میں بنیادی بات یہی ہے۔

ان بصیرت افروز لیکچروں کے لیے ہم پروفیسر صاحب کے نہایت ممنون ہیں اور ہمیں یقین ہے کہ ان سے نہ صرف اقبال فہمی کے سلسلے میں بلکہ آج کل کے بہت سے اہم مسائل کے سلسلے میں بھی روشنی اور ہدایت ملے گی۔

دیباچہ

اقبال انسٹی ٹیوٹ کی دعوت پر میں نے تین لکچر دیے تھے۔ ان تقاریر کا تعلق تفکر اقبال سے تھا جہاں خطبات کے بعض مباحث کا جائزہ لیا گیا تھا۔ یوں تو اقبال کی فکر پر بہت کچھ لکھا گیا ہے لیکن اس کا بڑا حصہ جذباتی اور غیر متوازن نظر آتا ہے۔ ان کی شاعری کی فکری جہت سے انکار نہیں کیا جاسکتا لیکن جس طرح فکر کا اظہار شاعری میں استعارات و تمثیلات کے ذریعہ ہوتا ہے اس طرح فلسفہ میں نہیں ہو سکتا گو تمثیلات سے فلسفہ میں بھی گریز نہیں لیکن تمثیلات یہاں صرف تشریح و تفہیم کے کام آتے ہیں۔ اگر ان کا غلبہ ہو جائے تو فلسفیانہ افکار کی اہمیت مشکوک ہو جاتی ہے اقبال کی شاعری فلسفیانہ ضرور ہے یعنی تفکر کا پہلو بہت نمایاں ہے۔ لیکن ان کے فلسفہ کو شاعرانہ کہنا ان کے فلسفہ کی تنقید ہے۔ ان کی شاعری میں بلاشبہ ان کے شعری فلسفہ (Poetic Philosophy) کی عکاسی ہوتی ہے لیکن وہ فلسفہ جس کا کہ خطبات میں اظہار ہوا ہے شعری انہیں کہا جاسکتا گو شعریت کی یہاں کہیں کہیں جھلک نظر آتی ہے۔ لیکن صرف کہیں کہیں۔

اقبال خطبات میں بحیثیت ایک مفکر سامنے آتے ہیں اس لیے ان کی فکر کا منصفانہ جائزہ لینے کے لیے ضروری ہے کہ ہم ان کو اسی معیار سے جانچیں جس سے انہوں نے اپنے پیشرو مفکرین کا جائزہ لیا ہے۔ پہلے چار خطبات میں زیادہ تر الہیات کے مسائل

تفکر اقبال

سے عہدہ برآنے کی کوشش کی گئی ہے اس قبیل کے مسائل میں قطعیت کبھی نہیں آسکتی اور افکار کی ناتمام اور غیر فیصلہ کن کش مکش سے ہی تاریخ فلسفہ آگے بڑھتی ہے۔ اقبال نے زمان و مکان پر جو دیاری تعالیٰ اور بقائے انسانی کے جو مسائل اٹھائے ہیں وہاں بہت کچھ اختلاف کی گنجائش ہے اور یہ نہیں کہا جاسکتا کہ خالص فکری سطح پر انھوں نے کوئی انقلابی قدم اٹھایا ہو لیکن ان کا امتیاز یہ ہے کہ پہلی بار بحیثیت ایک اسلامی مفکر کے انھوں نے اسلامی فکر کو چھنچھوڑا اور سوچنے پر مجبور کیا اور ایسی زبان میں ادا کیا جس کو غیر بھی سمجھ سکیں یہی نہیں اپنے آخری دو خطبوں میں اسلامی ثقافت کی روح کو جس طرح پیش کیا اور قانون و معاشرہ کی تشکیلات سے متعلق جن خیالات کا اظہار کیا اور اجتہاد کی ضرورت و اہمیت کو جس طرح واضح کیا وہ ہمارے علما اور راہنماؤں کی خاص توجہ کے مستحق ہیں۔ افسوس تو یہ ہے کہ جہاں اقبال کو ایک ملی مفکر اور تاریخ ساز شخصیت کے طور پر سراہا جاتا ہے وہاں اقبال کی ثقافت اسلامیہ سے متعلق افکار کی اہمیت کا کوئی شعور نہیں پایا جاتا۔ اسلام کاری، جس طرح سے اس کو آج سمجھا جاتا ہے اقبال کی بصیرتوں کی یکسر نفی ہے ان کے الہیاتی تصورات پر تو بہت کچھ رد و قدح کی گنجائش ہے لیکن ان کے فلسفہ کے عملی مضمرات سنجیدہ غور و فکر کے طالب ہیں خاص طور پر ایسے زمانہ میں جب کہ ہمارا معاشرہ سنگین بحران سے گزر رہا ہے۔ فی الوقت میں نے صرف ان کے تفکر کی نظری بنیادوں کی توضیح و تشریح پر اکتفا کی ہے۔

میں اپنے محترم دوست پروفیسر آل احمد سرور کا ممنون ہوں کہ انھیں کی تحریک پر میں نے اقبال کی رنگارنگ دنیا میں سفر کا آغاز کیا۔ خدا کرے ان کے تفکر سے متعلق میری توضیحات کچھ نہ کچھ افہام و تفہیم میں معاون ثابت ہوں۔

پہلا لکچر

اقبال کے تفکر کا اصل مقصد ثقافت اسلامی کا اجیاء ہے جو اسی وقت ممکن ہے جب کہ فکر اسلامی کی تشکیل ایک نئی اساس پر ہو۔ یہی مقصد ان کی شاعری کا بھی ہے۔ اسی لیے گو ان کی شاعری اور ان کا فلسفیانہ تفکر دو الگ الگ سمتوں میں گامزن ہیں لیکن ان کا محور مشترک ہے فلسفیانہ تفکر اپنے اظہار کے لیے مختلف مطالبات کا پابند ہوتا ہے اور شاعرانہ تخیل اپنے اظہار کے لیے بہت بے باکانہ طور پر آگے قدم بڑھا سکتا ہے۔ اگر فلسفیانہ تفکر اپنے نتائج میں ہم آہنگ نہیں ہو سکتا تو فوراً وہ رد و قدح کی زد میں آجاتا ہے اور فلسفی سے مطالبہ کیا جاتا ہے کہ وہ اپنے دعووں کو ایک دوسرے سے ہم آہنگ کرے اور تضادات کی زد سے ان کو بچائے لیکن تصورات کی ہم آہنگی وہ معیار نہیں ہے جس سے شاعر کی عظمت کا اندازہ لگایا جاسکے۔ وہ حیات اور زیست کی مختلف شکلوں سے اثر لیتا اور ان کو جمالیاتی شکل میں پیش کرتا ہے اس لیے یہاں ایک دلچسپ سوال پیدا ہوتا ہے کہ آرٹ کا حکمت سے کیا تعلق ہے اور حکمت کا مذہب سے کیا دنیا کے عظیم فلسفی مذہبی تجربات اور جمالیاتی تجربات دونوں سے متاثر رہے ہیں۔ فلسفہ بجائے خود آرٹ نہیں ہے لیکن جب وہ آرٹ کو سمجھنے کی کوشش کرتا ہے تو فلسفہ آرٹ بن جاتا ہے (فلاسنی آف آرٹ)۔

وہ آرٹ کے گونا گوں منہ ہر کا جائزہ لیتا ہے اور جمالیات کے مسائل سے نمٹنے کی کوشش کرتا ہے۔ ارسطو نے شاعری کی حقیقت پر قلم اٹھایا ہے اور جدید زمانہ میں کانٹ کی معرکہ الآراء تصنیف جو اس کی تنقیدوں میں تیسرا درجہ رکھتی ہے۔ بعض ناقدین کے نزدیک کانٹ کی سب سے اہم تصنیف ہے۔ اسی میں کانٹ نے یہ بتانے کی کوشش کی ہے کہ جمالیاتی حکم (Judgement) کی کیا نوعیت ہوتی ہے۔ بعد کی جتنی کوششیں ہیں ان میں کانٹ ہی کے نتائج سے نمٹنے کی کوشش کی گئی ہے اس لیے اقبال کو سمجھنے کے لیے ضروری ہے کہ ہم ان رشتوں کو پیش نظر رکھیں جو آرٹ اور مذہب اور فلسفیانہ حکمت میں پائے جاتے ہیں۔ افلاطون کا فلسفہ خود آرٹ کی ایک اعلیٰ مثال ہے اور یہی کچھ کم دلچسپ بات نہیں ہے کہ مذہب نے بھی اپنے اظہار کے لیے آرٹ کا سہارا ڈھونڈا ہے موسیقی کا بہت سے مذہبی روایات میں کیا مقام ہے اس کو بیان کرنے کی چندان ضرورت نہیں۔ اقبال کے فلسفیانہ تفکر میں اور ان کے شاعرانہ تخیل میں آرٹ، مذہب اور فلسفہ کا جو میل ہوا ہے اس کے لیے ضروری ہے کہ ہم اقبال کو ان تینوں عوالم کے وسط میں رکھ کر سمجھنے کی کوشش کریں اور ساتھ ہی یہ بھی نہ بھولیں کہ یہ تینوں عوالم آپس میں قریبی رشتہ رکھتے ہوئے بھی ایک دوسرے سے ممتاز ہیں۔ اس لیے جو شاعر ان تینوں عوالم کا علم بردار ہوگا، ہو سکتا ہے کہ وہ ایک عالم میں کوئی ایسی بات کہے جو دوسرے عالم کے تقاضوں سے میل نہ کھاتی ہو تناقض کا الزام اسی صورت میں ممکن ہے جب کہ ہم اس کو فلسفہ کے عالم میں رکھیں کیونکہ تناقض منطقی تصور ہے جس کا اس عالم میں جواز نہیں ہوتا جس کا تعلق شاعری کی دنیا سے ہے۔ حقیقت خود تناقضات سے بھری پڑی ہے اور شاعر ان تناقضات کو نظر انداز نہیں کر سکتا ورنہ وہ اس ذہنیت کا شکار ہو جائے گا جس کو آج کل کی زبان میں "مغارت" (alienation) کہتے ہیں اور جس کا مفہوم اصل میں اس سے زیادہ وسیع ہے جتنا کہ اب

سمجھا جاتا ہے لیکن شاعر جب فلسفی کے روپ میں نمودار ہوتا ہے تو اس کو فکر کی ہم آہنگی کا خیال رکھنا ضروری ہو جاتا ہے اگر عالم فکری میں بھی اس کے مختلف بیانات میں تضادات ناگزیر ہو تو اس کو دیانت داری کے ساتھ اس کا اعتراف کرنا چاہیے کہ صورت حال ہی کچھ ایسی ہے کہ جہاں تناقض کے بغیر چارہ نہیں۔

ایک اور بات یہاں بہت اہم ہے وہ یہ کہ الفاظ کا انسان کے ہر تہذیبی اظہار میں اہم مقام ہے اور یہ سمجھنا بڑی غلط فہمیوں کا باعث ہو گا کہ الفاظ صرف شاعری میں ہی ایسا مقام رکھتے ہیں جہاں ان میں تغیر اور تبدل نہیں ہو سکتا۔ ضرور شاعر جب کوئی لفظ استعمال کرتا ہے تو وہ کوئی تبدیلی مقام یا بدل قبول نہیں کرتا یہی وجہ ہے کہ کسی بڑے شاعر کو ایک زبان سے دوسری زبان میں منتقل کرنا تقریباً ناممکن ہو جاتا ہے ہر لفظ اپنی ایک منفرد دنیا کی طرف راہ نمائی کرتا ہے اور وہ دنیا ایسی ہوتی ہے جو ایک ہی سطح پر اپنی انفرادیت کا تحفظ کر سکتی ہے اس کا پیوند دوسری جگہ نہیں لگایا جاسکتا یہ بات ان مذہبی انکشافات پر بھی صادق آتی ہے جن کا اظہار الفاظ میں ہوا ہو۔ کیونکہ وہاں الفاظ نہیں بلکہ الفاظ کی صوتی شکل بھی اہمیت رکھتی ہے اس لیے قرآن حکیم کا ترجمہ یوں تو کسی زبانی طرح ہو جاتا ہے لیکن اس ترجمہ کی قرأت نہیں ہو سکتی بڑے فلسفیانہ شاہکار بھی اپنی ایک دنیا رکھتے ہیں۔ ہر بڑا فلسفی اپنی ایک زبان تراشتا ہے اس کی زبان کے خاص تلازمات (association) ہوتے ہیں۔ یہاں الفاظ وہ رول ادا نہیں کرتے جو شاعری میں کرتے ہیں پھر بھی ان الفاظ کی اپنی زندگی اور انفرادیت ہوتی ہے۔

اب رہا مذہب کا عالم اس کی جان تو شعور غیب ہے۔ شاعر کا واسطہ حضور سے، عالم مشاہدہ سے ہے خواہ یہ عالم آفاق ہو یا عالم انفس وہ اس کے تجربہ سے گزرتا ہے اور اس کو الفاظ کا جامہ پہناتا ہے۔ مذہب جس کا تعلق غیب سے ہے وہ آدمی کے ساتھ اسی وقت یا معنی رشتہ پیدا کر سکتا ہے جب کہ وہ عالم محسوس کی زبان میں غیب کا اظہار کرے اسی لیے غالب نے کہا تھا۔

ہر چند ہو مشاہدہ حق کی گفتگو
بنتی نہیں ہے بادہ و ساغر کے بغیر

بھی وجہ ہے کہ مختلف مذاہب نے اپنے تشخص کی مناسبت سے آرٹ کے مخصوص مظاہر کو اپنایا ہے۔ ہندومت اور عیسائیت میں سنگ تراشی و مصوری کے ساتھ ساتھ موسیقی کا بھی بڑا مقام ہے اسلام اور یہودیت میں جہاں ان محسوس واسطوں سے گریز کیا گیا ہے وہاں بھی وہ گریز موثر نہیں رہ سکا۔ اس سے صرف اتنا ہوا کہ مذاہب اور آرٹ کا تعلق اعتداں سے آگے نہ بڑھ سکا اور جہاں مذہب میں صوفیت کی رنگ آمیزی ہوئی وہاں موسیقی زیادہ اور مصوری کچھ کم اپنا نفوذ کیے بغیر نہ رہ سکی، ہاں مسلمانوں کے فن تعمیر میں اپنے مذہبی شعور کا بدرجہ اتم اظہار ہوتا ہے اور پھر شاعری میں تو خواہ وہ شاعری خود کو حمد و نعت تک محدود رکھے یا پھر صوفیانہ شاعری کی شکل اختیار کر لے۔ فنون لطیفہ کا رشتہ اسلام سے قطعاً منفی حیثیت نہیں رکھتا۔

اقبال میں چونکہ یہ تینوں عوالم یعنی مذہبی، جمالیاتی عوالم، اور حکمت کا عالم یکں سرایت کیے ہوئے ہیں اس لیے ہم کو کہیں ایک عالم کا غلبہ معلوم ہوتا ہے کہیں دوسرے عالم کا۔ شاعرانہ عالم میں بھی وہ اپنا رشتہ حکمت سے پوری طرح نہیں توڑتے کہ حکمت کی دنیا میں جس کا اظہار انھوں نے اپنے خطبات میں کیا ہے جمالیاتی دنیا سے بعد کو برقرار رکھنے کی کوشش تو کی ہے پھر بھی جمالیاتی تجربہ اور مذہبی شعور کی دنیا میں ہر وقت کش مکش نظر آتی ہے اس وقت ہماری بحث ان خطبات کے بعض موضوعات سے ہے جو مذہبی فکر کی تعمیر نو کے نام سے معروف ہیں جب ہم مذہب کا نام لیتے ہیں تو ہمارے تصور میں لامحالہ مذہب کا ایک جامد تصور آجاتا ہے اور اسی جامد تصور کے خلاف اقبال کی شاعری اور حکمت کا پیکار ہے یہ ایک یا معنی اور مثالی پیکار ہے۔ اقبال کا منشا یہ نہیں کہ اسلامی عقائد کا کوئی دفاع کیا جائے جیسا کہ مشکمیں کا شیوہ رہا ہے خواہ وہ ناسائیلونانی فکر سے متاثر فلسفیوں کے خلاف رہا ہو یا غیر مذہبی افکار جو مزعمہ طور پر اسلام کے خلاف سمجھے گئے ہوں ان سے متعلق رہا ہو بلکہ ان کا منشا تو اسلام کی روح کو سمجھنا اس کے بنیادی تصورات کو معلوم کرنا اور یہ ان کی تعبیر موجودہ زمانہ کے مروجہ سانچوں میں کرنا اور ایسی زبان میں ادا کرنا جس کو مغرب کا ادبی بھی سمجھ سکے۔ افسوس تو یہ ہے کہ ہم آج تک مغربی فکر کے محرکات، اور رجحانات کے پس منظر کو سمجھ

نہیں سکے اور ہماری تعبیر تو صیح بہت ہی تنگ اور محدود سانچوں میں ہوتی رہی ہے۔ جب سے کہ اسلامی مملکتیں آزاد ہو گئی ہیں اور سیاسی افکار کا خالصتاً دینیاتی افکار پر غلبہ ہو گیا ہے، ہم معاشی اور سیاسی نظریات پر اپنی توجہ زیادہ مرکوز رکھتے ہیں اسلام

Ideology

کی اس طرح ایک Ideology (نظریاتی نظام بن جاتی ہے جو دوسری

کے مقابل اپنے تشخص اور امتیاز کے تحفظ کے لیے پیہم کوشاں ہے لیکن اقبال کی فکر حقیقت تو یہ ہے کہ بہت کھلی فکر ہے اور جیسا کہ انھوں نے عالم کو موجودہ زمانہ کے تصورات کے زیر اثر ایک کھلی دنیا کہا ہے اسی طرح ان کا ذہن بھی ایک کھلا ذہن ہے۔ وہ اپنی فکر کو حرف آخر نہیں سمجھتے وہ اختلاف کی صدا (VOICE OF DISSENT) کو سننے کے لیے ہر وقت تیار ہیں۔ ظاہر ہے کہ جب کوئی مفکر فکر کی تعمیر نو کا جیسا بوجھل کام اپنے سر لے گا تو بہت کچھ خلا اس کے عالم فکر میں باقی رہے گا۔ اقبال نے جو کچھ کام کیا ہے وہ ایک پروگرام کی حیثیت رکھتا ہے ان کا منشا دوسروں کو فکر پر آمادہ کرنا ہے نہ کہ ان کے افکار کو خود منظم شکل دے دینا۔ کسی بڑے مذہب کی تعبیر ایسے زمانہ میں کرنا اور ایسے اسالیب فکر میں اس کا اظہار کرنا جس سے اس کے ماننے والے خود مالتوس نہ ہوں بڑی غلط فہمی کا باعث ہو سکتا ہے اور اقبال بھی ان غلط فہمیوں کا شکار ہوتے رہے ہیں۔ ہو سکتا ہے کہ اقبال نے بھی اپنے فلسفیانہ مباحث میں احتیاط کو برقرار نہ رکھا ہو اور شاغر نہ بیا کی سے اپنے خیالات کا اظہار کرنے میں بھی پس و پیش نہ کیا ہو اور یہ بھی ممکن ہے کہ یہ انداز فکر فلسفیانہ احتیاط کے مغائر ہو۔ شبہات اور استعارات کا استعمال فلسفیانہ مباحث میں بہت کم ہوتا ہے لیکن اس سے باہر گریز ممکن نہیں۔ جوش بیان فلسفیانہ فکر کو مشتبہ کر دیتا ہے۔ کانٹ جیسا بظاہر خشک مفکر بھی جب اخلاقی امر کی ہمہ گیر حیثیت کو واضح کرنے کی کوشش کرتا ہے تو اس کا انداز بیان ایک نیا رخ اختیار کرتا ہے۔ اور اس کی فکر کے عام مزاج سے ہٹ جاتا ہے چنانچہ وہ کہتا ہے کہ دو چیزیں مجھے بار بار حیرت میں ڈالتی ہیں تاروں بھرا آسمان جو میرے اوپر ہے اور علم اخلاق کی آواز جو میرے اندر ہے اور جب وہ عقل کی مملکت کا ذکر

کرتا ہے جس کے حدود کا تعین اس کی تنقید کا مینا ہے تو اس کو وہ بے خبریہ کے
 مماثل قرار دیتا ہے جس کی سرحدیں ناقابل تعین ہیں۔ جو ایت بھر زخا رست گھرا ہوا
 ہے جس کے افق کو کچھ تو ایر نے ڈھنک لیا ہے اور کچھ برف نے اس طرح
 آنکھوں سے اوجھل کر دیا ہے کہ ایسی سرزمین کا دھوکا ہوتا ہے جواب تک ہمارے
 علم میں نہیں آسکی ہاں کچھ جوشیلے اور منچلے ملاح چیم ایسی میریں بانہت ہیں جو شرمندہ
 معنی نہیں ہوتیں لیکن پھر بھی وہاں تک رسائی کی میریں منقطع بھی کبھی نہیں ہوتیں
 یہ مثال ان فلسفیوں کی ہے جو عقل کے حدود کا لحاظ کیے بغیر اپنی کشتی کو س طوفانی
 سمندر کی نذر کر دیتے ہیں اور ساحل پر کھڑے ہوئے لوگوں کو اپنی طرف آنے کی دعوت
 دیتے ہیں۔ اب رہا برگسان تو اس کے فلسفے میں استعارت اور تشبیہات کی بہتات
 ہے اور اسی وجہ سے وہ غیر فلسفیوں کے لیے بھی کچھ دشمنش نہیں رکھتا زبان اور
 الفاظ کا تعلق کے سلسلے میں وہ دیوں رقم طراز ہے: انسان شہر کے بے س طرح
 بنا ہے جیسے دیکھ اپنے مسکن کے لیے بس فرق۔ تنہا ہے کہ دیکھ کو پہلے سے وہ ذرائع پیدا
 ہیں جس سے وہ اپنے مقصد تک پہنچ جاتی ہے جب کہ ہم لو اپنے ذرائع خود اختراع کرنے
 پڑتے ہیں اور نتیجہ اس کا یہ ہوتا ہے کہ ان کی ظاہری صورت بھی تبدیلی کی طلب کا ر
 ہوتی ہے۔ ہر زبان کا ہر لفظ رسمی ہو سکتا ہے لیکن زبان خود رسمی نہیں ہوتی کیونکہ
 بولنا آدمی کے لیے اتنا ہی فطری عمل ہے جتنا کہ چلنا اقبال بھی اپنے بیان کی توثیق
 میں کہیں کہیں شاعری کا سہارا لے لیتے ہیں چنانچہ جب وہ اس خیال کا اظہار کرتا ہے
 ہیں کہ ہمارا حتی ادراک بھی ہمارے اغراض و مقاصد سے متعین ہوتا ہے تو وہ غنی کے
 اس شعر سے اپنے مطلب کو بہت خوبی سے واضح کرتے ہیں۔

زلفش نشہ بی دن یہ عشق خوش نماز

دلت فریب گرا ز جہودا سے سب بخورد

کیونکہ سب کو سہرا ب نہ دیکھنا اس بات کا ثبوت ہے کہ سب کو سہرا ب نہ دیکھنا
 کیونکہ اگر تشنگی ہوتی تو ضرور دھوکا کھانے سے بچتا۔ یہ سب میں ملاحظہ در

تخیل دونوں عوامل سے متاثر ہوتا ہے۔

یہاں ہمارا منشا صرف یہ بتانا ہے کہ اقبال کے پاس جمالیاتی عالم، حکمت کی دنیا اور مذہبی دنیا ایک دوسرے کو برابر متاثر کرتے رہتے ہیں گو بظاہر یہ معلوم ہوتا ہے کہ اضطراب صرف جمالیاتی تجربہ یا مذہبی واردات کی جان ہے لیکن بات تو یہ ہے کہ اضطراب ایک فلسفیانہ محرک بھی ہے جب تک فلسفیانہ فکر مضطرب نہ ہو وہ آگے قدم نہیں اٹھا سکتی۔ اقبال نے اپنے خطبات میں اسی اضطرابی کیفیت کو پس پردہ رکھا ہے لیکن اس کے باوجود اضطرابی کیفیت کہیں کہیں جھلک اٹھتی ہے اور یہ وہ کیفیت ہے جس کا اظہار ان کی شاعری میں جا بجا ہوا ہے۔ اور یہی وہ کھٹک اور کسک ہے جس کے وہ پیہم متمنی رہے ہیں جو مفکر حکمت مذہب اور آرٹ کا یکساں ترجمان ہو وہ کسی عالم کا ایک طرفہ شہری نہیں ہو سکتا اور ہر وقت اپنے خیال میں اپنے مقام کو یکساں طور پر محفوظ نہیں رکھ سکتا ہر ایک عالم میں اس کا انداز بیان دوسرے عالم کا رنگ لیے رہتا ہے چنانچہ اقبال بھی جب اپنے خطبات میں اس بات کا اظہار کرتے ہیں کہ لا محدود محدود میں حاضر ہے اور اس پر اصرار کرتے ہیں کہ فکر کو نا تمام قرار دینا غلطی ہے تو فکر کے متعلق یہ کہہ جاتے ہیں کہ وہ ایک سلام ہے جو محدود لا محدود کو پیش کرتا ہے اور جب وہ خالص فلسفیانہ مسائل کا شاعری میں جائزہ لیتے ہیں تو ان کا انداز انتہائی جذباتی اور طنزیہ ہو جاتا ہے جو فلسفیانہ مزاج کے بالکل مغائر ہے۔ ان کی افلاطون پر تنقید اس کی شاہد ہے:

راہبِ دیرینہ افلاطون حکیم	از گروہ گو سفند ان قدیم
بس کہ از ذوقِ عمل محروم بود	جانِ او وارفتہ معدوم بود
منکر ہنگامہ موجود گشت	خالقِ اعیان نامشہود گشت

اس طرح کی جذباتی تنقید شریہا را اور نیتش کی تحریروں میں بھی کچھ کم نہیں ہے گو اس سے اصل مسئلہ پر صحیح معنی میں کچھ روشنی نہیں پڑتی۔

تفکر اقبال کا صحیح معنی میں جائزہ لینے کے لیے ضروری ہے کہ ہم ان فلسفیانہ مباحث

تفکر اقبال

سے پوری طرح آگاہ ہوں جن کا مغربی فکر میں چہرہ چارہا ہے اور یہ بھی نہیں بھولنا چاہیے کہ اقبال خود کو اپنے خطبات میں ایک مفکر کی حیثیت سے پیش کرتے ہیں نہ کہ ایک متکلم کی حیثیت سے جس کی دلچسپی کا اصل مرکز عقلی طور پر مذہبی عقائد کی مدافعت ہوتی ہے وہ تو خود سے مذہب کے مباحث پر سوچنے کی کوشش کرتے ہیں خواہ بادی النظر میں ان کے نتائج روایتی عقائد سے انحراف کرتے کیوں نظر نہ آئیں ایک متکلم ان کے فلسفیانہ فکر سے یقیناً فائدہ اٹھا سکتا ہے لیکن یہ توقع نہیں رکھ سکتا کہ اس کے انداز فکر میں اور ان کے انداز فکر میں بالکل ہی ہم آہنگی ہو یہ بھی بھولنا نہیں چاہیے کہ فلسفیانہ فکر ہر وقت اس بات کی طالب ہوتی ہے کہ اس کے نتائج کو دیانت داری کے ساتھ جانچا اور پرکھا جائے اس طرح تاریخ فلسفہ آگے بڑھتی ہے کوئی بھی فلسفی دوسرے فلسفی کے لیے حرف آخر کا کام نہیں دیتا اور جہاں ہم فلسفہ کے اسکول یا مذاہب کا بھی ذکر کرتے ہیں اور فلسفیانہ مسلک کو کسی ایک فلسفی سے وابستہ کرتے ہیں تو بھی اس فلسفے کو پروان چڑھانے والے اپنے بانی کے مسلک کا پورا تتبع نہیں کرتے بلکہ نئے راستے اختیار کرتے ہیں اس لیے کانٹ کے فلسفے میں جو کانٹ ہی کے نام پر آگے پروان چڑھا اور نوکانٹیت (NEO-KANTIANISM) کے نام سے آگے بڑھا بہت کچھ اختلاف ملتا ہے یہی حال ہیگل کا بھی ہے ہیگل کے فلسفے میں اور اس فلسفے میں جو مارکس اور اینگلس کے زیر اثر آگے بڑھا بہت اختلاف ہے کسی نے تو ہیگل کے فلسفے کی جدلیاتی جہت کو اہمیت دی اور اس کی ضرورت سے گریز کیا اور کسی نے اس کی ضرورت کو اس کا حقیقی ورثہ قرار دیا اس لیے اقبال کی فکر بھی اس کی طالب ہے کہ ہم پہلے تو اس کو سمجھیں اور پھر فلسفیانہ نقطہ نظر ہی سے اس کی جانچ کریں۔ فلسفیانہ مباحث میں زبان کا مسئلہ بھی بہت کچھ ابہام و انتشار کا باعث ہوتا ہے۔ اس لیے ضروری ہے کہ بعض کلیدی تصورات کو سمجھا جائے تاکہ کوئی غلط فہمی پیدا نہ ہو۔ اقبال کے خطبات میں تجربہ کا لفظ بار بار آیا ہے اور پہلے خطبے ہی کا موضوع بحث "علم اور مذہبی تجربہ" ہے تجربہ کا لفظ اردو میں کچھ اصطلاحی

حیثیت نہیں رکھتا لیکن مغربی فکریں ایک طرف تو تجربہ کے وہ عام معنی نہیں جس سے ہر شخص روشناس ہے دوسری طرف اس کے وہ معنی ہیں جن کا تعین فلسفیانہ فکر میں ہوتا ہے۔ تجربہ خاص طور پر علمانی مباحث میں بہت کچھ زیر بحث رہا ہے۔

علمیات epistemology کا بنیادی سوال یہ ہے کہ ہمارے علم کا ماخذ کیا ہے کیا علم کا ماخذ حواس ہیں یا عقل۔ فلسفہ کا ایک گروہ اس کا دعوے دار ہے کہ علم کا ماخذ حواس ہے اس مسلک خیال کو تجربیت کہتے ہیں (empiricism) دوسرا گروہ اس بات

پر مصر ہے کہ تجربہ کا ماخذ حواس ہیں ہو سکتے۔ حواس سے بقول افلاطون ہم کو اسے ملتی ہے جو مختلف افراد کی مختلف ہو سکتی ہے کوئی ایسا علم ہم کو نہیں مل سکتا جو لزومی اور کلی ہو جو لوگ تجربیت کے مسلک کے قائل ہیں ان کے نزدیک ہمارا ذہن ایک لوح سادہ ہے۔ خارجی دنیا سے کچھ ارتسامات یعنی (Impression) حاصل کرتا ہے ان ارتسامات سے ہٹ کر اور آزادانہ طور پر ہم کو کوئی علم نہیں حاصل ہوتا تو یہاں تجربہ سے مراد یہ ہوگی کہ خارجی اشیا خواص کو متاثر کرتی ہیں اور ان سے پیدا شدہ ارتسامات ہی سے تجربہ عبارت ہے اس معنی میں تجربہ علم ہی کی ایک مخصوص شکل ہوگا لیکن فلسفیانہ مباحث میں تجربے کے تصور نے بھی بہت کچھ نشیب و فراز دیکھے ہیں ہم تجربہ سے مراد عام طور پر وہ حسی ارتسامات لیتے ہیں جنہیں ذہن قبول کرتا ہے مگر اس تصور میں وسعت یہاں تک ہوئی کہ جمالیاتی اور مذہبی تجربات بھی ان میں شامل ہوتے گئے اب تجربہ حسی ارتسامات تک محدود ہیں رہا بلکہ انسانی واردات کی مختلف شکلوں پر حاوی ہو گیا۔

اقبال کا پہلا خطبہ ہی مذہبی تجربہ کی جانچ اور اس کے تجربہ سے عہدہ برآ ہونے کی کوشش کرتا ہے۔ سب سے پہلا سوال یہ اٹھتا ہے کہ مذہب اور فلسفہ کا کیا تعلق ہے۔ بعض سوالات ایسے ہیں جو فلسفے اور مذہب میں مشترک ہیں اس بدلتی ہوئی دنیا میں کیا ثبات کی بھی گنجائش ہے۔ اگر ہے تو ہمارا اس سے کیا تعلق ہے اور ہمارا یہاں کیا مقام ہے اور ہمارے کردار کی کیا نوعیت ہونا چاہیے۔ یہاں اقبال نہ صرف مذہب اور فلسفہ بلکہ شاعری کا بھی ایک دوسرے کے ساتھ پیوند جوڑنے کی کوشش

کرتے ہیں۔ ہاں یہ ضروری ہے کہ شاعری کی اعلیٰ سطح پر ہی یہ پیوند جڑ سکتا ہے شاعری کی وجدانی تحریک انفرادی ہوتی ہے لیکن اظہار کے لیے پیہم مضطرب بھی، مذہب اپنی برتر سطح پر شاعری سے اونچا جاتا ہے اور سماج تک اپنے دائرے کو وسیع کرتا ہے وہ انسانی حدود کو قطع کرتا ہے اور تصور کے سامنے حقیقت سے بلا واسطہ تعلق کے امکان کو پیش کرتا ہے لیکن فلسفہ آزادانہ تحقیق ہے وہ بغیر تنقید کے مانے ہوئے مفروضات کی کھوج کرتا ہے اور بالآخر اس نتیجہ پر پہنچتا ہے کہ عقل خالص کی رسائی حقیقت تک ممکن نہیں لیکن مذہب کی بنیاد ایمان ہے ایمان صرف تاثر کا نام نہیں بلکہ اس کے اندر ایک دوقنی عنصر پوشیدہ رہتا ہے لیکن مذہب کا مقصد انسان کی ظاہری و باطنی زندگی میں انقلاب لانا ہے اس کے لیے ضروری ہوتا ہے کہ جن عمومی صداقتوں کا وہ حامل ہے وہ غیر متعین نہ رہیں کردار کا دار و مدار مشیت اصولوں کے تحت نہیں ہو سکتا ہے اسی لیے اقبال کے نزدیک اس کے اصولوں کی عقلی اساس کا کھوج لگانا بہت ضروری ہو جاتا ہے لیکن اس کا مطلب یہ نہیں ہے کہ اس سے فلسفہ کی فوقیت ظاہر ہوتی ہے۔ فلسفہ مذہب کی جانچ کر سکتا ہے لیکن اس کی جانچ مذہب کے دیے ہوئے دائرے میں ہو سکتی ہے مذہب کا تعلق کل سے ہے وہ نہ صرف خالصتاً فکر ہے نہ خالصتاً تاثر نہ خالصتاً عمل یہاں یہ تسلیم کرنا ضروری ہے کہ فکر اور وجدان ایک دوسرے کی نفی نہیں کرتے فکر حقیقت کا جائزہ لیتی ہے اور جزوی طور پر احاطہ کرتی ہے جب کہ وجدان حقیقت کا بحیثیت کل کے احاطہ کرتا ہے۔ عقل آہستہ آہستہ حقیقت کا احاطہ کرتی ہے جب کہ وجدان حقیقت کو بھرپور طریقہ پر اپنے قبضہ میں لے آتا ہے اقبال یونانی طرز فکر کے بڑے ناقد ہیں اور انھوں نے بار بار یونانی فکر کو اپنی تنقید کا نشانہ بنایا ہے یہاں اس سے بحث نہیں کہ اقبال کی تنقید کس حد تک اپنا جواز رکھتی ہے۔ اس میں کیا شبہ ہے کہ یونانی فکر نے انسانی فکر کے حدود کو بڑی دست دی خواہ اس فکر کی جہت ماورائی ہو یا نہ ہو۔ ہر صورت میں یونانیوں نے ایسا ورثہ چھوڑا ہے جو انسانی ورثہ ہے اور جس کی نفی ممکن نہیں۔ ہاں یہ ضروری ہے کہ ہر فکر اپنے

حدود رکھتی ہے۔ مسلم فلسفیوں نے یا تو ارسطو کے ورثہ کو اپنایا یا پھر انھوں نے اپنے فکر کی تعمیر نو فلاطونی (Neo-Platonic) اثرات کے تحت کی۔ اس لیے قرآنی فکر کا یونانی اسلوب فکر سے مقابلہ کرنا یونانی فکر کے ساتھ نا انصافی ہوگی۔ اقبال اس کو تسلیم کرتے ہیں کہ مسلمانوں کی جو فکر یونانیوں کے زیر اثر پردان چڑھی اس نے مسلمانوں کی نظر کو وسعت ضروری لیکن ساتھ ساتھ قرآن کی تفہیم میں سنگین رکاوٹ کا باعث بنی۔ یونانی فکر پر تنقید کوئی نئی بات نہیں خود نیتے نے سقراط اور کلاسیکی یونانی فکر پر کڑی تنقید کی ہے۔ گوکہ نیتے اور اقبال کا نقطہ نظر بالکل مختلف ہے اور دونوں کی تنقید کے محرکات بالکل جدا ہیں۔ اقبال کے نزدیک سقراط کی فکر کامرکز انسانی دنیا ہی ہے۔ وہ نباتات، حشرات الارض اور ستاروں سے بالکل گریز کرتا ہے اس کے برعکس قرآن ایک شہد کی مکھی جیسی بظاہر حقیر چیز کو بھی وحی کا حامل قرار دیتا ہے۔ اور انسان سے یہ مطالبہ کرتا ہے کہ وہ کائنات کی بوقلمونی کا بغاوت مطالعہ کرے۔ دن کا رات میں تبدیل ہوتا، رات کا دن میں تبدیل ہونا، تاروں بھرا آسمان، یا شجر و حجر کی دنیا یہ سب انسان کی توجہ کے طالب قرار دیے گئے ہیں۔ ہم کو اقبال کی تنقید کی جزئیات سے بحث نہیں بلکہ یہ بتانا مقصود ہے کہ اقبال کے نزدیک قرآن کی روح یونانی فکر کے بالکل مغائر ہے ہاں یہ کہے بغیر نہیں رہا جاسکتا ہے کہ یونانی فکر صرف افلاطون کی ماورائیت تک محدود نہیں بلکہ یونانی فکر میں ارسطو شامل ہے جس نے سیاست، اخلاقیات، اور مختلف سائنسی علوم پر بھی اپنی توجہ کو مرکوز کیا تھا۔ یہی نہیں بلکہ دیمقراطیس نے نو مادیت کی بھی بنیاد ڈالی اور موجودہ سائنس دیمقراطیس کے نظریات کے بوجھ سے مشکل نجات حاصل کر سکی ہے۔

بلاشبہ اقبال کی فکر میں مختلف محرکات آپس میں الجھ گئے ہیں اور ہر وقت ان کو سلجھانا ممکن نہیں۔ خطبات میں اقبال فکر کی ایسی جہت پیش کرتے ہیں جو متحرک ہے۔ وہ غزالی اور کانٹ دونوں پر تنقید اس اساس پر کرتے ہیں کہ یہ سمجھنا کہ فکر کی رسائی حقیقت تک نہیں ہو سکتی یہ اس غلط خیال پر مبنی ہے کہ فکر جامد ہے اس میں کوئی حرکت نہیں ہو سکتی اس طرح فکر کی مختلف سطحیات میں

انتیاز ضروری ہے یہ صرف منطقی فکر ہے جو کثرت میں وحدت کے قیام اور کثرت کو ایک مربوط عالم کی شکل میں تصور نہیں کر سکتی۔ یہاں یکایک اقبال کی فکر ہیکل کی فکر سے جا ملتی ہے۔ فلسفیانہ زبان وہ ہیکل ہی کی استعمال کرتے ہیں چونکہ وہ کہتے ہیں۔ ”فکر اس طرح حرکت کر سکتی ہے کہ وہ اس لا محدود تک رسائی حاصل کر سکے جو خارج میں نہیں بلکہ باطن میں جاگزیں ہے اور جس کی خود کار حرکت میں محدود تعلقات صرف ”لمحات“ (Moments) کی حیثیت رکھتے ہیں جس طرح کوئی بیج اپنی لا محدود صلاحیتوں کو پہلے ہی سے اپنے اندر رکھتا ہے اور درخت کی وحدت کو ایک مضمر واقعہ کی حیثیت سے مستور رکھتا ہے اس کے مخصوص مظاہر اپنے معنی اس ”گل“ میں رکھتے ہیں جس کے وہ منفرد اجزاء ہیں اور یہ ”گل“ اقبال کے نزدیک ایک قسم کا لوح محفوظ ہے جو علم کے غیر متعین امکانات کو پہلے سے اپنے اندر پوشیدہ رکھتا ہے اور زمان میں آہستہ آہستہ منفرد شہود پر لے آتا ہے۔ چونکہ یہ لا محدود پہلے سے علم میں حاضر ہوتا ہے اس کی اساس پر محدود ظہور ممکن ہو پاتا ہے لیکن نہ تو کائنات نے اور نہ غزلی نے اس پر توجہ دی کہ فکر اپنے ہر رد کے شعور سے حدود کو پار کر جاتی ہے۔

اقبال کی شاعری سے یہ نتیجہ نکالا جاسکتا ہے کہ اقبال کے پاس فکر کا کوئی مقام نہیں کیونکہ خرد کو کچھ ایسے پس منظر میں پیش کیا گیا ہے جو کم راہ کن نہ سہی مبہم ضرور ہے۔ ایسا معلوم ہوتا ہے کہ اقبال کے پاس متضاد رجحانات برسر کار رہے ہیں اور کبھی ان متضاد رجحانات کا انھوں نے شاید کلی طور پر جائزہ نہ لیا ہو۔ لیکن اقبال نے خطبات میں جس طرح فکر کے مقام کو سمجھانے کی کوشش کی ہے اس سے معلوم ہوتا ہے کہ فکر بذات خود یہ صلاحیت رکھتی ہے کہ وہ اپنے حدود کو پار کر جائے۔ وہ ایک زندہ حرکت ہے کیونکہ اس کی محدود انفرادیت میں ایک لا محدود مستور ہے جو اس کے دلوں کو زندہ اور متحرک رکھتا ہے اور اس کی لامتناہی جستجو میں اس کا سہارا بنتا ہے لہذا وہ کہتے ہیں ”یہ بڑی غلطی ہوگی اگر ہم فکر کو نا تمام قرار

دیں کیونکہ فکریں ایک طرح سے محدود و محدود سے ہم آغوش ہوتا ہے :

مغرب کے تعلق سے اقبال کا طرز عملی یک رخ نہیں ہے گو کہ بعض جگہ ایسا معلوم ہوتا ہے کہ وہ مغرب سے بیزار رہے ہیں۔ جس زمانہ میں اقبال نے خطبات دیئے اس وقت اسلامی مملکتیں بہت کچھ نوآبادیاتی نظام کا شکار تھیں اور اسلامی ذہن بھی بہت کچھ دانیانِ فرنگ سے مرعوب تھا اس لیے اقبال نے اس بات کو محسوس کیا کہ اسلامی دنیا ذہنی طور پر سرعت کے ساتھ مغرب کی طرف گامزن ہے۔ مغرب کی فکر کے جس پہلو نے مسلمانوں کو متاثر کیا وہ اس کا فکری پہلو نہیں تھا بلکہ وہ کامیابیاں تھیں جو مغربی سائنس و تکنیک (Technique) نے حاصل کیں اور جس کے سائنسی کمالات نے مسلمانوں کو چکا چوند کر دیا تھا۔ اس حالت کا خاص طور پر سرسید کے زمانے میں غلبہ رہا لیکن اقبال نے جب فکر کے نئے راستے ڈھونڈے اس وقت مغرب میں بھی ایک سائنسی انقلاب آگیا۔ خاص طور پر آئن سٹائن کے نظریہ اضافیت نے بعض سائنس کے بنیادی تعلقات جیسے زمان و مکان اور علیت (Causality) کو بھی نظر ثانی کا محتاج قرار دیا۔ اب تو فضاء بالکل بدلی ہوئی ہے لیکن مسلم ذہن کچھ عجیب فکری انتشار کا ہر سطح پر شکار ہے ایک طرف تو مسلم آزاد ممالک میں مغربی بیزاری کا بہت غلبہ ہو گیا ہے اور ”اسلام کاری“ کے ولولے نے مغرب سے مشورہ و اتار کو مشتبہ بنادیا لیکن فکری اعتبار سے جس سرحد پر اقبال نے مسلمانوں کو چھوڑا اس سے آگے کوئی اقدام ممکن نہیں ہو سکا۔ بلکہ مسلم مفکر پیچھے ہی کی طرف قدم ہٹاتے نظر آتے ہیں۔

اقبال انسان کے متعلق بہت رجحانیت پسند رہے ہیں اور اس کی بے پناہ صلاحیتوں پر ان کو بہت کچھ بھروسہ ہے گو کہ انھیں صلاحیتوں کے نتیجے کے طور پر دنیا تباہی کی طرف گامزن ہے البتہ انسان کے سامنے جو تصور قرآن حکیم نے پیش کیا ہے وہ خدا کا شریک کا رہے اور اس کے تحت وہ اس قابل ہے کہ نیچر کی قوتوں کو اپنے مطابق ڈھال لے اور اپنی فرست کے ذریعہ ان قوتوں کو قابو میں لا کر اپنے مقاصد اور مطالب کی تکمیل کر سکے لیکن ساتھ ہی

ساتھ اس سے انکار نہیں کہ اگر انسان اقدام نہ کرے اور باطن کی صلاحیتوں کو آگے نہ بڑھائے تو وہ اپنی امتیازی حیثیت کا تحفظ نہ کر پائے گا۔ اس کی تعمیر ہی اس کی خرابی کا پیش خیمہ بن جائے گی۔

دوسرا لکچر

اقبال کی شاعری خودی کی للکار ہے لیکن آدمی خود کیا ہے ایک ایسا سوال ہے جس کا جواب دینا اتنا آسان نہیں جتنا کہ مانوس ہونے کے باعث آسان معلوم ہوتا ہے۔ بلاشبہ ہر آدمی دوسرے سے الگ ہے چنانچہ دقیق النظر عیسائی مفکر پاسکال نے کہا تھا کہ ایک لامتناہیت ایک آدمی کو دوسرے سے جدا کرتی ہے خواہ وہ نسلی اعتبار سے سماجی اعتبار سے ہر شکل و صورت کے لحاظ سے عمل و فکر میں ایک دوسرے سے اختلاف کیوں نہ رکھتا ہو۔ یہ اختلاف اس اختلاف کے مقابل کچھ نہیں جو دو آدمیوں کو ان کے باطن کے اعتبار سے اور ان کے شعور و زلیات کے اعتبار سے جدا کرتا ہے۔ وہ دو مختلف عوالم میں رہتے ہیں کوئی ایک دوسرے کی نقل نہیں ہو سکتا ہر آدمی بذات خود اصل ہے نقل نہیں اقبال نے اس حقیقت کو قرآنی بصیرت کی روشنی میں دیکھا ہے اس حقیقت کے پیش نظر قرآن حکیم کفارے کا قائل نہیں ایک کا بوجھ دوسرا نہیں اٹھا سکتا ساتھ ساتھ قرآن حکیم نے کھلے الفاظ میں اعلان کیا کہ انسان خدا کا زمین پر نائب ہے خلیفۃ اللہ ہے اور وہ اپنی تمام لغزشوں کے باوجود اس کا اپنا مقام ہے جس کی جگہ کوئی دوسری مخلوق نہیں لے سکتی۔ اُنّی جاعل فی الارض خلیفۃ۔

تفکر اقبال

اب رہا یہ سوال کہ انسان ہے کیلک یا انسان کی انفرادیت دائمی حیثیت رکھتی ہے یا ایک منزل پر فنا ہو جاتی ہے یہ ایسا سوال ہے جو دنیا کے مذاہب کا بنیادی سوال رہا ہے اور ہر فرد کو زندگی کے کسی نہ کسی لمحے میں مضطرب کرتا رہا ہے جس طرح آدمی اپنی پیدائش کے پہلے کوئی ایسی شے نہ تھا جو ذکر کے قابل رہی ہو اسی طرح کیا مرنے کے بعد بھی اگر کچھ رہ جاتا ہے تو بس اس کی یاد ہے اس سوال پر ہم بعد میں دھیان دیں گے۔ اقبال کا تصور خودی بھی اس قسم کے سوالوں سے عہدہ برآ ہونے کی ایک کوشش ہے۔ منصور حلاج نے جب انا الحق کی آواز بلند کی تو خدا کی مادی حیثیت کا انکار اس کے پیش نظر نہ تھا۔ جیسا کہ اکثر کو یہ غلط فہمی رہی ہے بلکہ اس کا کہنا یہ تھا کہ آدمی حق کا شاہد ہے، گواہ ہے اور آدمی انا ہے مطلق کے ساتھ متحد نہیں ہو جاتا بلکہ حق خود انسان میں اپنی شہادت دیتا ہے حلاج کے بارے میں اقبال کا ابتدا میں منفی تصور کیوں نہ رہا ہو، فریسی محقق ماسینان MASSIGNON کی تحقیقات کے زیر اثر انھوں نے اپنی رائے بدل دی اور منصور کے مقام کی عظمت کو تسلیم کر لیا، گو کہ جاوید نامہ میں منصور خود سے زیادہ اقبال کے فکر کی ترجیح دیتا ہے۔ مثلاً جب وہ یہ کہتا ہے

یا مقامے درہنی سازیم و بس

ما سرا پا ذوق پروازیم و بس

ہر زمان دیدن تیرین کارماست

بے پروا بے پردین کارماست

اس طرح حلاج کے ساتھ ساتھ غالب و قرة العین طاہرہ کی تاریخی جہت اقبال کے فکری عالم میں سمجھائی ہے اور اپنا تاریخی تشخص کھوپٹھتی ہے۔

مغربی فکر بھی انا کے مسئلہ پر کسی ایک نتیجہ پر نہ پہنچ سکی۔ نفسیات کے غالب رجحانات نے تو انا کے مسئلہ کو پس پشت ڈال دیا اور مغربی ماہر الطبیعات نے بھی اُپنشدوں کی تعلیم کی طرح جو آتما کے غیر حقیقی ہونے پر زور دیا اور کبھی تو انا کو

دو حصوں میں منقسم کر دیا۔ ایک تجربہ انا جو غیر حقیقی ہے اور ماورائی انا جو حقیقی ہے، جس تک رسائی عقل کی تفتیش سے ممکن نہیں ہاں صرف تصور کی حیثیت سے اپنا مقام رکھتی ہے۔ اقبال کی فکر کا اصرار ہمیشہ اس پر رہا ہے کہ انسانی تجربے کا ایک مرکز ہے جو محدود ہونے کے باوجود حقیقی ہے لیکن اس کو عقل کی گرفت میں نہیں لایا جاسکتا۔ ذہنی کیفیات کی وحدت کسی شکل میں ظاہر ہوتی ہے لیکن یہ ذہنی کیفیات ایک دوسرے سے بالکل غیر متعلق نہیں بلکہ ایک دوسرے کی طرف نشاندہی کرتی ہیں۔ ان کی وحدت اپنی نوعیت میں مخصوص ہے جو ذہنی قبیل کی وحدت سے بالکل مختلف ہے۔ انا مقام میں مقید نہیں اس کا کوئی تصور مکانی نہیں البتہ ذہن اور طبعی واقعات زمان میں اپنا گزر رکھتے ہیں لیکن ان کی زمانی جہت طبعی واقعات کی زمانی جہت سے بالکل مختلف ہے انا کی بقا خود اس کے اندر مرتکز اور جسم سے مخصوص طریقے پر وابستہ ہوتی ہے۔ زمانی بقا کی حاکم صرف خودی ہے مادی اشیاء نہیں اقبال نے جس حد تک انا کو اپنے فلسفے کا مرکز قرار دیا ہے وہاں وہ اس پر مصر رہے ہیں کہ انا کی دنیا اس کی اپنی دنیا ہے جس میں کسی دوسرے کا گزر نہیں۔ میری خواہشات کی تشفی صرف میری اپنی تشفی سے ہو سکتی ہے کسی دوسرے کی تشفی سے نہیں۔ اس طرح جب میں کسی شے یا واقعات کی شناخت کرتا ہوں تو میں خود اپنے کسی گزشتہ تجربے کا سہارا لیتا ہوں جہاں کسی دوسرے کا تجربہ میری مدد نہیں کر سکتا۔ لیکن میں ہوں کیا؟

اقبال کا مخصوص انداز فکر یہ ہے کہ وہ ایک طرف تو مغربی فکر سے پورا فائدہ اٹھاتے ہیں لیکن مغربی فکر پر تکیہ کر کے نہیں بیٹھتے بلکہ قرآنی بصیرتوں سے اس کی تصحیح اور تکمیل کرنے کی کوشش کرتے ہیں۔ قرآن حکیم نے عام خلق کو عالم امر سے ممتاز کیا ہے وہ فکر کے نئے راستے کھولتا ہے ہاں یہ ضرور ہے کہ آدمی ماورائی بصیرتوں کی اپنی ہی سطح فکر سے توضیح و تشریح کرتا ہے۔ قرآن کے رموز مختلف سطحات رکھتے ہیں اور ہر سطح کا آدمی ان کی توجہ اور تعبیر شخصی سطح پر ہی کر سکتا ہے۔ ایک سطح دوسری سطح کی بظاہر تکذیب کرتی کیوں نظر نہ آئے وہ اپنی سطح پر اپنا جواز رکھتی ہے۔

تفکر اقبال

فلسفیانہ فکر اب کچھ وہ سوالات نہیں اٹھاتی جو قرون وسطیٰ کے مشکائین کے لیے مخصوص تھے۔ کیا روح جو ہر ہے یا نہیں۔ کیا مادہ اپنے اجزاء سے تشکیل پاتا ہے جو ناقابل تقسیم ہیں، یا ہر جز لامتناہی طور پر قابل تقسیم ہے۔ جب ہم اپنے شعوری تجربے کے اجزاء کا جائزہ لیتے ہیں تو معلوم ہوتا ہے کہ اس تجربے کی نوعیت ہی جدا ہے جیسا کہ اقبال نے لکھا ہے ہمارے شعوری تجربے کے اجزاء کو جو ہر روح کے صفات اس معنی میں قرار نہیں دے سکتے جس معنی میں کہ ہم کہہ سکتے ہیں کہ مادی جسم کا وزن اس جسم کی صفت ہے۔ پھر بھی ہمارا شعوری تجربہ ہی ہم کو ہماری انا کی طرف رہنمائی کرتا ہے۔ انا باطن کے تجربہ سے ماوراء نہیں بلکہ باطن کے تجربے میں عمل پیرا ہوتی ہے انسان کی تخلیق خدا کے امر سے وابستہ ہے انسان اس طرح دو عوالم سے تعلق رکھتا ہے۔ عالم امر سے بھی اور عالم خلق سے بھی۔ پھر میں ہوں کیا؟ کیا روح اور عضوہ (ORGANISM) دو منفرد اور آزادانہ حقیقتیں ہیں جیسا کہ ڈیکارٹ نے سوچا تھا یا ایک ہی حقیقت کے دو صفات ہیں جیسا کہ اسپینوزا (SPINOZA) نے سوچا گو کہ اس مفکر کے نزدیک خدا کے لامتناہی صفات ہیں۔ لیکن ہمارا علم ان دو صفات تک محدود ہے اس لیے فلسفے میں دو نقطہ ہائے نظر نے رواج پایا۔ ایک نظریہ متوازییت (PARALLELISM) اور ایک نظریہ تعامل (INTERACTIONISM) نظریہ تعامل کے ترجمان یہ کہتے ہیں کہ جسم و ذہن دو مستقل حیثیتیں رکھتے ہیں۔ لیکن اس کے باوجود وہ ایک دوسرے پر عمل کرتے ہیں لیکن وہ کس طرح عمل کرتے ہیں اس کی توضیح اس کے ماتے والوں نے تشبیہی بخش طور پر نہیں کی۔ بہر حال کسی نہ کسی ناقابل فہم طریقے سے ان میں باہم عمل ضرور ہوتا ہے اس کے برعکس نظریہ متوازییت کے علم بردار یہ کہتے ہیں کہ ذہن اور جسم کے مابین عمل نہیں ہوتا اور نہ وہ ایک دوسرے کو متاثر کرتے ہیں بلکہ ان کا عمل متوازی خطوط پر ہوتا ہے جب جسم میں ایک حالت پیدا ہوتی ہے تو اس کے مطابق ذہن میں بھی ایک رد عمل پیدا ہوتا ہے جب ذہن میں کچھ اضطراب رونما ہوتا ہے تو اس کے مقابل جسم میں بھی ایک رد عمل پیدا ہوتا ہے اقبال ان دونوں نظریات کو

غیر تشفی بخش قرار دیتے ہیں ذہن اور جسم دونوں بظاہر متضاد قوتیں ہیں لیکن ان کے عمل میں جد فاصل قائم کرنا مشکل ہے یہاں اقبال اس آیت شریفہ کا سہارا لیتے ہیں۔
 اَلَا لَئِیْهِ الْخَلْقُ وَ اَلْاٰصْرُط (الاعراف، پ ۸) خلق اور امر دونوں کا تعلق خدا ہی سے ہے۔
 جسم بھی اعمال و واقعات کا ایک نظام ہے اور ذہن اور "انا" بھی ایک نظام اعمال میں منسلک ہیں۔ یہاں اقبال بجا طور پر اس بات کی طرف اشارہ کرتے ہیں کہ اس کا یہ مطلب نہیں کہ ذہن اور جسم میں کوئی امتیاز نہیں۔ انا کی خصوصیت SPONTANEITY

بے ساختگی ہے گوا ابتدا میں ایسا معلوم ہوتا ہے کہ جسمانی عنصر غالب ہے لیکن دوران ارتقا ذہنی عنصر کا غلبہ ہوتا رہتا ہے اور ہو سکتا ہے کہ وہ جسمانی عنصر سے بالکل آزاد ہو جائے حقیقت تو یہ ہے کہ جسمانی سطح ہر قسم کے احساس سے بیگانہ اس طرح نہیں ہوتی کہ ایک ماورائی ذات کی محتاج ہو۔ جو خارج سے اس میں دخول پیدا کرے انا کے مطلق نیچر میں داخل ہے اور وہی "ہو الاول ہو الاخر ہو الظاہر ہو الباطن" ہے اب یہ سوال پیدا ہوتا ہے کہ کیا اقبال کا نقطہ نظر اس نقطہ نظر سے بالکل قریب نہیں ہے جس کے مطابق خدا کائنات کے بطون میں سرایت کیے ہو۔ یہ تصور ہمہ خدا (PAN-THEISM) کے تصور سے کس طرح ممتاز ہے لیکن اقبال کی اصل دلچسپی انسان کی فردیت اور اس کے اختیار کے تحفظ میں ہے اقبال ان مباحث کو پیش نظر رکھتے ہیں جن میں اختیار اور جبر کے نام لیواؤں نے بظاہر ناقابل تردید براہین کے سہارے اپنے اپنے افکار کی حمایت کی ہے۔ کیا آدمی متضاد محرکات کی آماجگاہ ہے جہاں مختلف محرکات کی کش مکش میں سب سے قوی محرک کامیاب ہوتا ہے یہ ثنویت (dualism) کا میکائیکی نقطہ نظر ہے جس نے طبعی علوم میں اور جدید نفسیات میں بھی غلبہ حاصل کر لیا ہے اور اس طرح نفسیات کی با اختیار حیثیت کو منفی طور پر متاثر کیا ہے ہم اس حقیقت سے چشم پوشی نہیں کر سکتے ہیں کہ آدمی کا عمل مقصدی ہوتا ہے سچ تو یہ ہے کہ جس علمی (causal) سلسلے میں انا کو مقید کرنے کی کوشش کی گئی ہے وہ بقول اقبال خود انا کی پیدا کردہ ہے۔ انا یا خودی کی حقیقت کا اظہار اس عمل میں ہوتا ہے جس سے وہ حالات کو منظم کرتی اور ان پر قابو پاتی

ہے۔ اقبال نے اس امر کی طرف بھی اشارہ کیا ہے کہ اسلام بھی اختیار کے آثار چڑھاؤ کو تسلیم کرتا ہے جس طرح کہ ہر روز کی عبادت کے وقت کا تعین کا منشا آدمی کو نیند کی اور روزمرہ کے کاروبار کی گرفت سے آزاد کرنا ہے۔ جو چیز بظاہر آدمی کو ضابطہ میں باندھتی نظر آتی ہے اس کا منشا دراصل آزادی اور اختیار کا تحفظ ہے۔

افسوس کہ بعض مغربی مفکرین نے اسلام کو ایسا نظام قرار دیا ہے جس میں خودی کی بالکل نفی ہوتی ہے لیکن یہ بات حقائق سے بالکل دور ہے۔ ایمان حقیقی معنی میں ایسا انفعالی عقیدہ نہیں جو مخصوص قسم کے احکام پر مبنی ہو بلکہ وہ ایسا ایقان ہے جو خاص قسم کے تجربہ سے پیدا ہوتا ہے یہ بات دلچسپی سے خالی نہیں کہ بعض مغربی محققین نے ایمان اور عقیدہ میں تفریق کرنے کی کوشش کی ہے۔ ان میں پروفیسر اسمتھ (G.W. Smith) کا نام خاص طور پر قابل ذکر ہے۔ ان کے نزدیک مذہب کی اصل ہم کو

عقیدے (beliefs) میں نہیں بلکہ ایمان (faiths) میں ملتی ہے۔ عقائد کی تعبیر مختلف طریقے پر ہو سکتی ہے اور ان کے مقام کا تعین اور ان کے باہمی تعلق کی تفہیم بھی بدل سکتی ہے لیکن ایمان غیب کے ساتھ لگاؤ اور سپردگی کو ظاہر کرتا ہے۔ وہ ہماری زندگی کے ساتھ وابستہ ہوتا ہے۔ یہی نکتہ شاید پیش نظر تھا جس کے تحت غالب نے وفاداری بشرط استواری کو ایمان کا جز قرار دیا۔ یہاں ہم کو ایک بات بھولنی نہیں چاہیے، سیاسی محرکات بھی تاریخ اسلام کو مسخ کرنے میں اور اسلامی شعور کو اپنی اصل شکل میں پیش ہونے میں مانع رہے ہیں۔ بنو امیہ نے جیسا کہ اقبال نے کہا ہے اپنے کرتوتوں کو چھپانے کے لیے مشیت ایزدی کا سہارا لیا۔ جو کچھ ہوتا ہے خدا کے حکم سے ہوتا ہے اور بندہ بے بس ہے۔ ان ہی خطرات کو پیش نظر رکھتے ہوئے بعض حدیثوں میں اختیار کی بحث سے روکا گیا۔ یہ ایسا مسئلہ ہے جس کا حل خالص عقلی واسطے سے ممکن نہیں کیونکہ اگر میں یہ کہوں کہ میں مجبور ہوں تو میرا یہ کہنا کہ میں مجبور ہوں وہ بھی میری مجبوری ہے۔ اس مجبوری کا ادعا خود جبریت determinism کی نفی کرتا ہے گو کہ اس سے آدمی کے کسی اختیار کی کوئی دلیل نہیں ملتی۔ اقبال کی آزاد فکری روش اور

ان کا غیر متکلمانہ اندازِ فکر اس سے زیادہ کہیں نہیں ظاہر ہوتا جتنا کہ مسئلہ بقائے روح میں ظاہر ہوتا ہے۔ اسلامی فکر پر بلاشبہ یونانی فکر اثر انداز ہوئی لیکن جس مفکر کا سب سے زیادہ نفوذ ہوا وہ ارسطو ہے اس کی فکر بہت محتاط اور جامع ہے ایسا جامع فکر مغرب کی تاریخِ فکر میں کہیں نہیں ملتا۔ وہ کسی ایسے نتیجے تک اس وقت تک نہیں پہنچتا جب تک دلائل و براہین اس کی طرف نشاندہی نہ کرتے ہوں۔ اس لیے اس کی فکر میں جو لطیف امتیازات نظر آتے ہیں وہ بعد کے مفکرین کے لیے بھی قابلِ رشک ہیں۔ مسلم فلاسفر افلاطون کے بلندیِ خیال سے نہیں بلکہ ارسطو کی محتاط فکر سے زیادہ متاثر رہے اور قرونِ وسطیٰ کے عیسائی متکلمین نے بھی اپنی فکر کا سرمایہ ارسطو سے ہی بیاہ گوا کہ انھوں نے اس سرمایے کو عیسائی عقائد اور تصورات میں ڈھالنے کی دلچسپ کوشش کی۔ یہ ضروری ہے کہ ان کی اس کوشش کی مخالفت بھی ہوتی رہی۔ سینٹ تھامس (St. Thomas) کا سب سے بڑا کارنامہ یہی ہے کہ انھوں نے ارسطو کی حقیقت پسندی کو افلاطون کی پروازِ فکر پر ترجیح دی۔ بقائے روح کا مسئلہ ایک ایسا الجھا ہوا مسئلہ ہے جس کی رہنمائی ارسطو کے فکر کے حدود میں تلاش کرنا مشکل ہے۔ اس کے افکار کو مذہبی خیالات سے ہم آہنگ کرنا بڑی جرأت کا کام ہے کیونکہ ارسطو کے پاس انفرادی بقائے روح کا کوئی واضح تصور نہیں ملتا۔ جس مشکل کا عیسائی متکلمین کو سامنا کرنا پڑا وہی مشکل مسلم فلاسفر کے سامنے آئی۔ اب یہ کٹھن سوال پیدا ہوا کہ کس طرح ارسطو کے زیر اثر پیدا شدہ افکار کو مذہبی عقائد سے ہم آہنگ کیا جائے۔ ابن رشد کے نزدیک عقل وجود کے دوسرے عالم سے تعلق رکھتی ہے اور وہ کلی ہے ابدی ہے اس کا ظہور انسانی افراد کی کثرت میں منفرد مظاہر کی حیثیت سے ہوتا ہے اس لیے جو چیز باقی رہتی ہے وہ عقل کلی ہے نہ کہ اس کا انفرادی ظہور۔ انفرادیت کے تعقل کا اس پر اطلاق نہیں ہوتا۔ موجودہ زمانے میں بھی یہ سوال کہ کیا آدمی فنا ہو جاتا ہے یا وہ موت کے بعد بھی اپنا وجود ایک دوسری سطح پر محفوظ رکھتا ہے

اس کو مسئلہ بقائے روح کے نام سے معرض بحث میں لایا گیا ہے۔ یہاں یہ فرض کر لیا گیا ہے کہ جس کو ہم روح کہتے ہیں وہ جسم سے مختلف حیثیت رکھتی ہے اور جسم سے جدا ہونے کے بعد بھی وہ فنا کا شکار نہیں ہو جاتی۔ موجودہ زمانے میں کانٹ نے اس سوال پر اپنے احاطہ فکر کے پس منظر میں بحث کی۔ چونکہ عقل Understanding کانٹ کے نزدیک انسان کے ممکنہ تجربے سے ماورا جا نہیں سکتی اس لیے بقائے روح کا مسئلہ بھی عقل نظری کی پہنچ سے باہر ہے۔ کانٹ نے ان دلائل کا تجزیہ کیا جو بقائے روح کے سلسلہ میں روایتی طور پر پیش کیے گئے اور ان کے مغالطات (fallacies) کا پردہ چاک کیا جو ان دلائل کی اساس تھے۔ پھر کیا بقائے روح کا اس سے انکار لازم آتا ہے۔ کانٹ کے نزدیک ایسا نہیں ہے اس سے نہ انکار اور نہ اثبات کی کوئی دلیل قائم کی جا سکتی ہے۔ یہ الجھن صرف اسی وقت دور ہو سکتی ہے جب ہم ایک دوسرا راستہ اختیار کریں اور یہ راستہ عقل عملی یا شعورِ اخلاقی کا ہے اس کا مطلب یہ ہے کہ ہم نظری دلائل کی بجائے کسی کو مانتے ہوئے شعورِ اخلاقی کی طرف رجوع کریں۔ اس زندگی میں تو ہم دیکھتے ہیں کہ مسرت اور نیکی والبتہ نہیں ملتیں۔ جس کو مسرت حاصل ہے وہ اس کے مستحق نہیں اور جو نیک ہیں وہ ہر قسم کے آفات کا شکار ہو جاتے ہیں۔ اس تضاد کا شعور ہماری اخلاقی حس کو ہر وقت مضطرب رکھتا ہے۔ شعورِ اخلاقی اس کا طالب ہے کہ ہم ایسے عالم کا تصور کریں جہاں وہی لوگ مسرت سرفراز ہوں گے جو اس کے مستحق ہوں، لیکن ایسی دنیا کا تصور کرنے کے لیے ہم کو ایسی ہستی کا تصور کرنا پڑے گا جو اس کے امکان کو حقیقت کا جامہ پہنا سکے وہ ذات صاحبِ قدرت بھی ہوگی اور خیرِ مطلق بھی۔ اس لیے خدا اور بقائے روح اخلاقی شعور کے مطالبات ہیں نہ کہ عقل کے واسطے حاصل کیے ہوئے نتائج۔

اقبال کانٹ کے نقطہ نظر سے متفق نہیں اور نہ ان تصورات میں کوئی سہارا ملتا ہے۔ اقبال نے ضرور کانٹ کے فلسفیانہ فکر کے دور رس نتائج کا ذکر کیا ہے مگر ان کا کوئی تشفی بخش تجزیہ نہیں کیا اور نہ ان کی انقلابی حیثیت پر سیر حاصل

روشنی ڈالی ہے بلکہ کانٹ کی بحث کے فوراً بعد وہ نیتے کے تصور تکرار دائمی کے طرف رجوع ہوتے ہیں۔ یہ تصور نیا نہیں ہے اس کے مطابق جو کچھ ہوا ہے وہ پہلے ہو چکا ہے یہ چڑیا جو باہر چھپا رہی ہے ماحدود مرتبہ وہ اسی طرح چھپاتی رہی ہے۔ میں جو اس وقت بول رہا ہوں وہ بھی بارہا بول چکا ہوں۔ زندگی کا ہر حادثہ اور تاریخ کا ہر واقعہ ایک دائمی تکرار میں الجھے ہوئے ہیں۔ میرے نزدیک تکرار دائمی کا تصور فلسفیانہ اہمیت کا حامل نہیں اور نہ اس توجہ کا مستحق ہے جو اقبال نے اس کو دی ہے۔ اس تصور نے تاریخ فلسفہ میں کچھ اثرات نہ چھوڑے اور نہ مغربی فلسفہ میں بھی ان کی کوئی گونج سنائی دیتی ہے ہر صورت نیتے کا یہ تصور اس کے نظام فکر کا ایک اہم جز ضرور ہے لیکن تاریخ فلسفہ پر وہ اثر انداز نہ ہو سکا یقیناً اقبال نے اس تصور کو قبول نہیں کیا لیکن اس کو اس قابل سمجھا کہ کانٹ کے انقلابی تصورات کے مقابل رکھا جاسکے اقبال کا ایک اعتراض تو یہ ہے کہ نیتے نے مسئلہ زمان کو سمجھنے کی سادہ نمٹنے کی کوشش نہیں کی۔ وہ زمان کو معروض قرار دیتا ہے اور سمجھتا ہے کہ زمان لامتناہی واقعات کا لامتناہی سلسلہ ہے۔ ایسا لامتناہی سلسلہ جو دائمی تکرار میں لچھا ہوا ہو۔ اس کا تصور دوری Cyclical ہے اور طبیعیات کے مفروضات پر مبنی ہے کیونکہ اس کے نقطہ نظر سے اس کا دار و مدار طبیعیات کے اس مفروضہ پر ہے کہ دنیا میں توانائی کی مقدار محدود اور مستقل ہے جہاں تک مکان کا تعلق ہے وہ موضوعی حیثیت رکھتا ہے اس کے برعکس زمان حقیقی اور لا محدود عمل بہم کو ظاہر کرتا ہے جس کا اظہار دوری CYCLICAL PERIODIC ہونا ہے توانائی کے مراکز تعداد میں محدود ہوتے ہیں اور ان کا اجتماع قطعی طور پر قابل پیش بینی ہوتا ہے اس فعال توانائی کی نہ کوئی ابتدا ہے نہ کوئی انتہا اس لیے توانائی کے مراکز بار بار مجتمع ہوتے رہتے ہیں۔ واقعات کا نظام ناقابل تغیر اور متعین ہے۔ ہر چیز لوٹ کر آتی ہے۔ فوق الانسان بھی لا تعداد مرتبہ زمین پر آیا ہے اور تار ہے گا۔ وہی مستقبل ہے جو ماضی کی شکل میں عود کرے گا اور وہی ماضی ہے جو مستقبل میں نمودار ہوگا۔ مستقبل اس لحاظ سے

ماضی ہی کا روپ ہے وہ اب اپنا انوکھا پن کھودیتا ہے یہ نظریہ اس لیے ناقابل قبول ہے کہ انسان کے مقاصد کا یہاں کوئی مقام نہیں کیونکہ دنیا میں تکرار اور تواتر ہی ہے۔ اس کے مقابل اقبال قرآن حکیم سے ہدایت پانے کی کوشش کرتے ہیں۔ قرآن کے نزدیک انسانی 'انا' زمان میں اپنی ابتداء رکھتی ہے اور زمانی اور مکانی وجود سے قبل کوئی وجود نہیں رکھتی۔ وہ اس زمین پر دوبارہ نہیں آتی۔ یہی اس کا پہلا اور آخری جنم ہے بعض صوفیانہ قسم کے نظریات اور شہری فلسفہ کے افکار کے مقابل انسان کی محدودیت کو سراہ نہیں قرار دیا گیا اس کی محدودیت کوئی بد قسمتی نہیں جس پر ماتم کیا جائے بلکہ اس کی محدودیت سے انسان کی رفعت اور زیادہ کھل کر سامنے آتی ہے۔ کسی منزل پر بھی اس کو اپنی محدودیت سے کوئی مکمل خلاصی نہیں ملتی محدودیت کا تحفظ ہی انسان کی عظمت کا اثبات کرتا ہے جب حشر سے پہلے تمام مخلوق فنا کے کلی کا شکار ہو جائے تو صرف وہ ذات جو کمال اور بختگی کو پہنچ چکی ہے اس سے متاثر نہیں ہو سکتی جیسا کہ اس آیت شریفہ سے ظاہر ہوتا ہے جس کا تعلق رسول اللہ کی ذات سے ہے 'ما زاع البصر وما طغی' اقبال اس فارسی شعر کو قرآنی بصیرت کی بہترین تعبیر سمجھتے ہیں۔

موسیٰ از ہوش رفت بہ یک جلوة صفات

تو عین ذات می شگرمی و در تبسمی

گد کہ یہ شعر خود اقبال کی کیفیت اور فکری رجحان کا اچھا منظر ہے پھر بھی ذات باری ایسی خفیت نہیں ہے جو کسی بندے کے مقابل کھل کر سامنے آئے اقبال بھی فلسفیانہ اعتراضات کی پیش بینی کرتے ہوئے ان سے نمٹنے کی کوشش کرتے ہیں کیا نامے محدود انسان کے محدود کے مقابل اپنی محدودیت کا تحفظ کر سکتی ہے یا قطرہ کی مثال دریا میں گم ہو جاتی ہے اقبال کے نزدیک جس لا محدودیت کا یہاں ذکر ہے وہ کمی (quantitative) لا محدودیت نہیں بلکہ کثرت (qualitative) لا محدودیت ہے۔ یہاں محدود ذات لا محدود کے مقابل اپنی محدودیت پر قرار رکھ سکتی ہے اقبال کی نظر میں

جس لا محدود پر میری حیات کا انحصار ہے مجھ سے ممتاز ہونے کے باوجود قریبی طور پر وابستہ ہے۔ اقبال کو غارسی کا یہ شعر ان کے خیالات کی ترجمانی کرتا نظر آیا ہے

خاصانِ خدا خدا نہ باشند

لیکن از خدا جدا نہ باشند

اس سلسلے میں امام غزالی کا بیان بصیرت افروز ہے و داپنی خود نوشت سوانح میں فرماتے ہیں ”قرابت کی ودانتہا جس تک مقربان حق پہنچتے ہیں اس کو بعضے حلول یعنی اتحاد اور بعضے وصل سے تعبیر کرتے ہیں لیکن یہ تعبیرات سب غلط ہیں۔ اس حالت کو بیان کرنے سے زبان عاجز ہے۔

بہر صورت ایسا نہیں معلوم ہوتا کہ انسان ایک لایعنی شے ہے جس کی حیات کا حاصل عدم کے سوا کچھ نہیں۔ اقبال کے نزدیک انا کے اعمال صرف لذت رساں اور انا رساں نہیں ہوتے یا تو وہ انا کے تعلق سے تخریبی ہوتے ہیں یا تعمیری۔ اقبال کا یہ بیان کہ شخصی بقا ہمارا حق نہیں بلکہ اس کا دار و مدار جدوجہد پر ہے بہتوں کو کچھ غیب سا معلوم ہو گا، اور اسلامی تصورات سے بھی کچھ ہم آہنگ ہوتا نظر نہیں آئے گا۔ کیونکہ اقبال کے نزدیک آدمی صرف بقا کا امیدوار ہے اور اس کے سوا کچھ نہیں۔ موت سے آدمی کو ایک جھٹکا پہنچتا ہے اس کا مقابلہ وہ اسی وقت کر سکتا ہے جب اس کی انا اتنی قوی ہو چکی ہو کہ جسمانی تخریب اس کو متاثر نہ کر سکے اور وہ جسمانی انتشار کے باوجود اپنا تحفظ کر سکے ایک دلچسپ بات یہ ہے کہ بعض مسلمان فلاسفر جیسے غارابی بقا سے انا کو غمونی نہیں سمجھتے تھے بلکہ ان کے نزدیک بقا صرف نیک نلوں کا ہی حق ہے معلوم ہوتا ہے کہ یہاں اقبال نے بقا سے موت کے متعلق اپنے فکر میں جرمین انا کوٹ Cottle سے بہت کچھ اخذ کیا ہے اور اس نے اس کا کھلے طور پر کہیں حوالہ نہیں دیا جرمین تحقیق پر و فیشر شمل نے شاید پہلی دنیہ سس کی طرف اشارہ کیا ہے چنانچہ پیر معرب نے اس ضمن میں اپنے مکارموں میں اس کا کوئی واضح الفاظ میں ظہار کیا ہے وہ بتا ہے کہ ”آدمی کو اپنی بقا میں

تفکر اقبال

ایقان رکھے بنا کوئی چارہ نہیں اس کو اس کی آرزو ہے اور یہ آرزو اس کی فطرت کے عین مطابق ہے چونکہ میں پیہم عمل میں لگا رہتا ہوں اس لیے پتھر مجھ کو وجود کی ایک دوسری شکل عطا کیے بغیر نہیں رہ سکتی جب موجودہ شکل کام کے قابل نہ رہے اس خیال کے مطابق دوسری زندگی میری موجودہ عملی جدوجہد کا ایک تسلسل ہوگی پھر وہ کہتا ہے کہ میں دائمی مسرت میں کوئی معنی نہیں دیکھتا جب تک وہ میرے لیے ایسے نئے مسائل اور نئی مشکلات نہ رکھ سکے جس کو میں سر کر سکوں "پھر آگے چل کر وہ کہتا ہے "ہم ایک ہی معنی میں لافانی نہیں ہیں بلکہ ہماری لافانی زندگی کی نوعیت کا دار و مدار ہمارے اعمال کی کیفیت پر ہوگا"

جب ہم اس کا موازنہ اقبال کے افکار سے کرتے ہیں تو باہمی مشابہت بالکل عیاں ہو جاتی ہے اقبال اپنے خطبات میں لکھتے ہیں کہ یہ عمل ہی ہے جو انا کو نیست و نابود ہونے سے بچاتا ہے اس لیے شخصی بقا ہمارا حق نہیں بلکہ شخصی جدوجہد سے اس کا تحفظ ہو سکتا ہے آدمی صرف اس کا امیدوار ہے لیکن گوٹے انفرادی بقا کا دار و مدار صرف عمل پر نہیں بلکہ حسن ارادہ پر بھی ساتھ ہی ساتھ رکھتا ہے یہ بھی معلوم ہے کہ گوٹے اپنے عمر کے آخری حصے میں انفرادی بقا کی تجدید پر مصر نہ رہا چنانچہ اس نے کہا جب آدمی پچھتر برس کا ہو جائے موت کا خیال آئے بغیر نہیں رہتا البتہ یہ خیال مجھ کو بالکل مطمئن رکھتا ہے کیونکہ میرا یقان ہے کہ ہماری روح لافانی ہے اور ازل تا ابد عمل پیہم میں مشغول ہے اس کی مثال سورج کی ہے جو ہمارے ارضی آنکھوں کے سامنے نوا و جھل ہو جاتا ہے لیکن جو حقیقت میں غروب نہیں ہوتا۔

اقبال نے خطبات میں جہاں اس مسئلہ پر بحث کی ہے وہاں یہ بھی لکھا ہے کہ ایسا نہیں معلوم ہوتا کہ انسان یک لایعنی شے ہے اور اس کی ارتقا کا حاصل عدم کے سوا کچھ نہیں ہاں جب وہ آدمی کے انجانے مستقبل کا ذکر کرتے ہیں تو وہ

پھر اس کے مستقبل کو محدود کر دیتے ہیں آدمی بحیثیت آدمی کے انجانا نہیں ہوتا بلکہ یہ وہی لوگ ہوں گے جو اس کے لیے اپنے کو قابل بننا سیکیں دوسرے الفاظ میں عالم بالا کے بالا خانے میں صرف بالاقامت آدمی ہی جگہ پاسکتے ہیں۔

سلسلے میں اقبال نے ضرور معنی خیز خیالات کا اظہار کیا ہے ہم کو یہاں کسی قسم کے دینیاتی شکوک و شبہ ہیں ابھی بغیر خالص فکری نقطہ نظر سے ان کے افکار کا جائزہ لینا ہوگا اقبال کے نزدیک ہمارا تصور زمان ہمارے موجودہ عضویاتی نظام ہوتا متعین ہوتا ہے لیکن اگر ہماری انا ہماری عضویاتی نظام کے تنزل کے باوجود اپنا اثبات کر سکتی ہو تو پھر زمان و مکاں کا تصور بھی نظر ثانی کا محتاج رہے گا یہ مشہور بات ہے کہ موت کے وقت ہمارا حافظہ بہت قوی ہو جاتا ہے بھولی بسری باتیں یاد آنے لگتی ہیں اور خواب کی حالت میں تمام ارتسامات سکر کر ایک نقطہ پر پہنچ جاتے ہیں اور ہمارا زمانی شعور بالکل مختلف ہو جاتا ہے اس لیے برزخ بھی ممکن ہے کہ خالص انفرادی حالت کا نام نہ ہو بلکہ ایسی حالت کا نام ہو جس میں حقیقت کے نامعلوم گوشوں کی ایک جھلک نظر آئے در خود کو ان کے مطابق بنانے کی کوشش انا کے لیے لازم ہو جائے اقبال کے فکری تقاضے اس امکان کو رد نہیں کرتے کہ وہ انا جوئے نئے نظام کے مقابل اپنے عمل کو ڈھال سکے وہ فنا کا شکار ہو جائے حشر کوئی خارجی واقعہ نہیں ہے بلکہ اس عمل کی تکمیل ہے جو خود انا ہی کے بطون میں پیدا ہوتا ہے یہی وجہ ہے کہ اقبال کے نزدیک نظریہ ارتقا کا تصور مسلمان مفکرین کے لیے یاس و حزن کا پیام لے کر نہیں آیا اور مسلمانوں نے آدمی کے موجودہ مقام کو حیاتیاتی ارتقا کی منتهی قرار نہیں دیا میں اقبال رومی کے وہ اشارہ جو نظریہ ارتقا کی طرف نشاندہی کرتے معلوم ہوتے ہیں بڑے جوش کے ساتھ پیش کرتے ہیں۔ حقیقت تو یہ ہے کہ رومی کے ارتقائی تصورات کا موجودہ زمانہ کے ارتقائے الزاع سے کوئی واسطہ نہیں بلکہ اس کا افق ماورائی ہے

جو انسان کے منزل بہ منزل صعود کو روشن کرتا نظر آتا ہے اور قرآن حکیم کے اس ارشاد کی ترجمانی کرتا ہے۔ فَلَا تُقْسِمُ بِالْغَفْوَةِ وَالْبَلْبِلِ وَمَا وَسَقَ وَالْقَمَرِ إِذَا اتَّسَقَ لِتَرْكَبُنَ طَبَقًا عَنْ طَبَقٍ ۚ (آیت سورۃ الشقاق پ ۳۰)

ترجمہ: قسم ہے شفق کی اور رات کی اور جس پر وہ چھا جائے اور چاند کی جب وہ پورا ہو تم ایک سطح سے دوسری سطح پر چڑھتے جاؤ گے۔

تیسرا لکچر

واردات و تجربات کی اصل کیا ہے۔ کیا وہ حقیقت کی طرف نشاندہی کرتے ہیں یا صرف ذہنی اختراعات ہیں کیا مذہب خوف کی پیداوار ہے کیا ہر خوف کی اصل موت کا خوف ہے اور آدمی موت سے گھبرا کر مذہب کا سہارا لیتا ہے اور ایک ماورائی دنیا مع اس کے لوازمات کے ایجاد کرتا ہے دور حاضر کے فکری رجحانات اس کے طالب ہیں کہ ہم مذہبی تجربہ کی نوعیت پر بالکلید وھیان دیں لیکن قبل اس کے کہ ہم آگے بڑھیں یہ ضروری ہے کہ ہم تجربہ کی نوعیت اور ماہیت کا کوئی واضح تصور پیش کریں مغربی فلسفہ کے طالب علم جانتے ہیں کہ تجربہ کا ایک خاص تصور یہاں پیش نظر رہا ہے اور یہ بھی معلوم ہے کہ اردو انگریزی زبانوں میں بھی تجربہ (EXPERIENCE) کا بہت عام معنوں میں استعمال ہوا ہے ایک تجربہ کار آدمی وہ ہے جو زندگی کے مختلف حالات و کوائف سے گزرا ہو ایک استاد جس نے کبھی پڑھایا نہ ہو اس کے متعلق یہ کہا جائے گا کہ اس کو درس و تدریس کا کچھ تجربہ نہیں رہا اور یہ اس کا عدم تجربہ اس کی ملازمت میں حائل ہو سکتا ہے لیکن مغربی فلسفہ میں تجربہ کا لفظ مخصوص اور محدود معنوں میں استعمال ہوتا ہے خاص طور پر برطانوی فلسفی جان لوک (JOHN LOCKE) کے زمانہ سے اس پر بڑی روش و قدر رہی ہے کہ

ہمارا علم صرف تجربہ سے ماخوذ ہے یا تجربہ کے علاوہ علم کا کوئی اور ماخذ بھی ہے لوک نے اپنی مشہور کتاب (ESSAY CONCERNING HUMAN UNDERSTANDING) میں

اس نقطہ نظر کو پیش کیا تھا کہ ہمارا علم حسی ارتسامات اور ان کے تصورات سے پیدا ہوتا ہے ان ارتسامات اور تصورات سے مل کر ہمارا تجربہ بنتا ہے عقل اپنی کوئی خود مختار حیثیت نہیں رکھتی جس کو ہم الگ سے ماخذ علم قرار دے سکیں اس نقطہ نظر کو کہ تجربہ ہی ماخذ علم ہے تجربہ بتاتے ہیں اس کے مقابل ایک دوسرا نظریہ ہے جس کو عقلیت کا نام دیا جاتا ہے اس لحاظ سے عقل ایک جدا سرچشمہ علم ہے اس کی سب سے پُر زور حمایت مشہور جرمن فلسفی اور ریاضی داں لائبنز نے کی تھی جب لوک نے اپنے خیالات پیش کیے تو اس کے جواب میں جرمن مفکر نے ایک دوسری کتاب لکھی جس کا نام تھا۔ (NEW ESSAYS CONCERNING HUMAN UNDERSTANDING)

اس میں اس نے یہ استدلال کیا کہ انسان کا ذہن کوئی لوح سادہ (TABULA RASA) نہیں جس پر خارج سے ارتسامات اثر انداز ہوتے ہوں بلکہ وہ خود اپنے اندر ایسے تصورات کا حامل ہوتا ہے جو اس میں پہلے سے موجود ہیں عقل ذہن کی اسی وہی قوت کا نام ہے۔ تجربہ ہم کو واقعی صداقت دے سکتا ہے، لزومی صداقت نہیں دے سکتا۔ وہ صرف یہ بتا سکتا ہے کہ کیا ہو رہا ہے لیکن کیا ہونا چاہیے وہ بتا نہیں سکتا۔ اس طرح لائبنز (LEIBNIZ) نے لاک کی تردید کی اور واقعی صداقتوں اور لزومی صداقتوں میں امتیاز کیا۔ یہ امتیاز بعد میں بہت دور رس نتائج کا حامل ہوا اور کانٹ کے فلسفے کو متاثر کیا یہ نقطہ نظر کہ عقل آزاد اور خود مختار سرچشمہ علم ہے عقلیت کے نام سے موسوم کیا جاتا ہے کیونکہ اس مسکے علم بردار یہ نہیں مانتے کہ صرف تجربہ سرچشمہ علم ہو سکتا ہے کیونکہ تجربہ سے کئی اور عمومی صداقتیں حاصل نہیں ہو سکتیں اور نہ وہ صداقتیں جن میں لزوم ہو فلسفہ کے یہ دو مسائل اب بھی کسی نہ کسی سطح پر برسرِ پیکار نظر آتے ہیں البتہ جرمن فلسفی کانٹ نے ان میں مصالحت پیدا کرنے کی کوشش کی ان کے حدود کا تعین کیا ہے اس کے نزدیک تجربہ سے ہم کو وہ ملتا ہے

تفکر اقبال

۴۱

اور عقل صورت (FORM) اس کا یہ مشہور قول ہے کہ اور کات (PERCEPTS) بتیہر
 تعلقات (Concepts) کے کورے ہوتے ہیں اور تعلقات بغیر وراکات کے تہی
 (Empty) مذہبی تجربہ سے جو کچھ انکشافات ہوتے ہیں ان کے جانچنے کا آخر معیار کب
 ہے اس تجربہ کا ہونا ایک حقیقت ہے لیکن اس کی حقیقت کیا ہے، کس حد تک اس
 کے معنیات (DATA) شعور کی اور غیر شعور کی محکات کے تابع ہیں اور کس حد تک عام
 غیب کی طرف وہ ہماری رہنمائی کرتے ہیں ایک اہم سوال ہے جس کا جواب نہ
 آسان نہیں۔ اقبال کے نزدیک ان تجربات کو پرکھنے اور جانچنے کے دو معیار ہیں۔ ایک
 عقلی وریک عملی انتاجی (pragmatic) اس سلسلے میں قبل کی توجہ ان برہین کے طرف
 جاتی ہے جو منکملین اور فلسفہ نے وجود بار کی تغائی کے متعلق پیش کیے ہیں، موجودہ
 زمانہ میں ان دلائل کی طرف کم توجہ رہی ہے۔ کانٹ نے ان دلائل پر جو دلائل بحث
 کی ہے اس کو عام طور پر فیصلہ کن قرار دیا گیا ہے۔ لیکن یہ بھی یہ مسئلہ بار بار اٹھتا
 ہے۔ فلسفہ کے بنیادی مسائل کچھ اس قسم کے ہیں کہ تب وہ بظاہر اپنی قوت اور تعین
 کھوتے معلوم ہوتے ہیں تو پھر کسی نہ کسی فلسفہ کے نظام میں ان کا نئی شکل میں اجیا
 ہو ہی جاتا ہے کبھی تو ایسا معلوم ہوتا ہے کہ ان دلائل کا نقص بظاہر خود ان میں نہیں
 ہے بلکہ ان کے اظہار میں ہے یا ان کا کوئی نہ کوئی پہلو ایسا ہے جو قابل توجہ ہے اور
 نئے سرے سے اس پر دھیان دینے کی ضرورت ہے اس ضمن میں خاص طور پر وجودیاتی
 (Ontological) دلیل ایک دلچسپ مثال پیش کرتی ہے اس دلیل کا حاصل یہی ہے
 کہ وجود کامل کا تصور ہی اس کے وجود کا ضامن ہے ہم خود ناقص ہیں اس لیے
 کمال کا تصور ہی صاحب کمال کے تصور پر دلالت کرتا ہے کانٹ نے اس دلیل کو
 تشفی بخش قرار نہیں دیا کیونکہ تصور اور اس کے مقابل حقیقت کے درمیان ایسا
 فاصلہ ہے جس کو عبور نہیں کیا جاسکتا لیکن پھر دوسرے عظیم المرتبت مفکر میگل کے
 نظام فکر میں اس کا اجبار ہوا اور متاخرین میں لائے (LOTGE) جیسے ممتاز فلسفی نے
 اس پر خاص توجہ کی یہاں یہ بتانا مقصود ہے کہ تصفیہ تصور کی زندگی عجب طرح

کی ہوتی ہے اگر ایک زمانہ میں وہ پس پشت ڈال دیے جاتے ہیں تو دوسرے زمانے میں وہ یکا یک جاگڑ ہو جاتے ہیں یہ نام نہاد دلائل اصل میں کوئی حُجّہ اور فیصلہ کن منطقی دلائل نہیں ہوتے کیونکہ ایسی دلیل جس کو مقدمہ کبریٰ اور نتیجہ دولوں میں فرض کر دیا گیا ہو وہ صحیح معنوں میں دلیل نہیں یہاں ثبوت کا کوئی سوال پیدا نہیں ہوتا بلکہ ان کا منشا ذہن کی رہنمائی کرتا ہے اسی سطح تک جس تک عقل کی رسائی نہیں ہوتی اس لیے موجودہ زمانہ میں دلائل سے زیادہ مذہبی تجربہ کو اہمیت دی گئی ہے۔ اب اقبال اس اہم سوال سے عہدہ برآ ہونے کی کوشش کرتے ہیں کہ کیا مذہبی تجربے سے خدا کا عرفان حاصل ہو سکتا ہے اور بجا طور پر اس پر مصر ہیں کہ انسانی تجربہ کا کوئی احاطہ نظر انداز کرنے کے قابل نہیں اور ہر احاطہ سے حقیقت مطلقہ کا سراغ ملتا ہے ایک طرف تو حسی ادراک ضروری ہے لیکن وہ خود مکتفی نہیں بلکہ ضرورت ہے کہ اس کی تائید اس قوت سے کی جائے جس کو قرآن نے فوادِ قلب کا نام دیا ہے یہ قلب کیا ہے۔ وہ ایسی بصیرت کا حامل ہے جس سے حقیقت کے وہ گوشے جن تک حسی ادراک کی رسائی نہیں ہوتی کھن جاتے ہیں۔ یہاں اقبال نے مذہبی تجربہ کی نوعیت سے بحث کی ہے اور یہ بتانے کی کوشش کی ہے کہ مذہبی تجربہ کوئی مافوق الفطرت تجربہ نہیں ہے اور کوئی وجہ نہیں کہ فکر انسانی تجربہ میں معمولی (normal) کی سطح ہی کو فیصلہ کن قرار دے اور تمام دوسرے تجربات پر اسی کے معیار سے حکم لگائے۔

صوفیانہ اور مذہبی تجربے کی نوعیت کیا ہے اس کی کیا خصوصیات ہیں اس میں تصور اور تاثر کا کیا مقام ہے ان مباحث سے اقبال نے مغربی نفسیات کی روشنی میں بحث کی ہے ان کے تجزیہ سے اس وقت بحث نہیں ہے صرف اتنا کہنا کافی ہے کہ ان کے نزدیک صوفیانہ تجربہ حقیقی ہے وہ حقیقت کے ایسے زاویوں کی طرف نشاندہی کرتا ہے جن تک حسی ادراک میں رسائی نہیں ہوتی وہ بلا واسطہ ہوتا ہے وہ ایسا کُل ہے جو ناقابل تجزیہ ہے اس میں فرد کا ایک ایسی ذات سے

واسطہ پڑتا ہے جو اپنی مثال آپ ہے اور ذہنی شخصیت کے حدود کو روندنا ہوا
 وقتی طور پر اس پر غلبہ پاتے ہوئے اپنا ظہور کرتا ہے وہ انسان کے تخیل کا پیدا
 کردہ نہیں بلکہ اپنی معروضی حیثیت رکھتا ہے ساتھ ہی ساتھ یہ تجربہ ایسا تجربہ ہے
 جو ناقابلِ ترمیم ہے لیکن یہ تجربہ جب دوسروں کے علم میں لایا جائے تو وہ قضایا
 اور احکام کی شکل ہی میں ممکن ہے گو کہ اس کا درجہ (matter) یا مواد صرف
 صاحب تجربہ ہی محسوس کر سکتا ہے اس کی ایک وجہ اقبال نے نزدیک یہ ہے کہ
 اس میں تاثر (feeling) کے ساتھ ایک دقونی (cognitive) جہت بھی ہوتی ہے اور
 ہر تاثر شعور میں اظہار کا طالب ہوتا ہے اس تجربہ میں صوفی یہ محسوس کرتا ہے کہ
 اس کا حقیقت ابدی سے رابطہ پیدا ہو گیا ہے اور اس کی بنا پر وہ تسلسلِ زمان کا
 غیر حقیقی ہونا محسوس کرتا ہے۔

ایک غلط فہمی یہاں یہ پیدا ہو گئی ہے کہ صوفیانہ تجربہ کا بھی دار و مدار مخصوص
 شرائط پر ہوتا ہے جس طرح اور جن حالات میں وہ نشو و نما پاتا ہے ذہنی انتشار
 و اختلال کا پتہ دیتے ہیں۔ یہاں یہ یاد دلانا ضروری ہے کہ ولیم جیمز (W. JAMES)
 نے بھی اس بات کی طرف اشارہ کیا تھا کہ جن شرائط کے تحت تجربہ ممکن ہوتا ہے
 وہ اس کی قدر و قیمت کا معیار نہیں بن سکتے یعنی کوئی شے کیسا ہے اس کی قدر و قیمت
 کیا ہے اس کا تعین ان شرائط سے نہیں ہو سکتا جن کے تحت ان کا اظہار ہوا ہے۔
 اقبال یہ بھی تسلیم کرنے سے پس و پیش نہیں کرتے کہ بعض مذاہر مذہب اور آرٹ
 کی بعض شکلیں ایسی ہیں جو فراریت ہیں معاون ثابت ہو سکتی ہیں لیکن صرف یہ
 مذہب کے خاص گمراہ کن مظاہر تک صحیح ہے ورنہ خود مذہب نے ان میں امتیاز
 کرنے کی کوئی کسر اٹھانہ رکھی اور شیطانی وسوسوں اور رجحانی تحریکوں کو ایک دوسرے
 سے خلط ملط ہونے نہیں دیا۔

ہمارے تجربے میں حقیقت تین سطح پر آتی ہے ایک سطح مادہ کہ ایک سطح
 حیات کی اور ایک سطح ذہن و شعور کی اگر ہم مادہ کی سطح کو بھی اولیت دے دیں اور

دوسری سطحیات کو مادے کی مختلف شکلیں قرار دیں تو فلسفہ کے اس مسلک کی تاہید ہوتی جس کو مادیت کہتے ہیں ایک ماہر طبیعیات کم از کم ابتدا میں فلسفیانہ مباحث سے نہیں الجھتا وہ طبیعیات کو ایک تجربی علم سمجھتا ہے جس کا موضوع حسی تجربہ ہے اور اس اساس پر وہ اپنے نظریات کی تصدیق چاہتا ہے وہ مذہبی یا جمالیاتی تجربہ سے بالکل قطع نظر کرتا ہے مگر تحقیق کی ایک منزل پر کسی نہ کسی طرح وہ مجبور ہو جاتا ہے کہ مادے کی حقیقت کے بارے میں بھی کوئی نظریہ پیش کرے لا محالہ یہاں یہ سوال پیدا ہوتا ہے کہ حواس کے مطالبات کا ذہن مدرک (Perceiving Mind) سے کیا تعلق ہے عام طور پر یہ سمجھا جاتا ہے کہ مادہ ہمارے حواس کی علت ہے لیکن بار کلمے کے زمانے سے اس نظریہ پر بڑی رد و قدرج ہوتی رہی ہے اور آج کل تو یہ سمجھا جاتا ہے کہ جو کچھ ہم کو آنکھ اور کان کے ذریعہ سے حاصل ہوتا ہے وہ رنگ اور آواز نہیں بلکہ خیر مری تموجات ہیں اور مادے کا تصور خود طبعی سائنس اور خاص طور پر آئن اسٹائن کے زیر اثر باطل ہو گیا ہے اور ایسا معلوم ہوتا ہے کہ مادے کا کوئی جز بھی قائم نہیں رہتا۔ احوال بدلتے رہتے ہیں وہ واقعات کا ایک مربوط نظام ہے اس اساس پر عالم خارجی کا استحکام بذات خود ممکن نہیں اقبال موجودہ سائنسی نظریات سے فلسفیانہ نتائج بے باکی کے ساتھ اخذ کرتے ہیں خاص طور پر انھوں نے وائٹ ہیڈ (Whitehead) کے خیالات سے بہت کچھ استفادہ کیا ہے اس مفکر کے نزدیک نیچر کوئی جامد حقیقت نہیں جو خلا میں اپنا مقام رکھتی ہو بلکہ واقعات کا ایسا نظام ہے جو غیر منقطع تخلیقی بہاد کا حامل ہے نظریہ اضافیت میں نیوٹن کے زمان مطلق کا کوئی مقام نہیں ناظر کے ساتھ وہ اضافی حیثیت رکھتا ہے جس معروض کا مشاہدہ کیا جاتا ہے وہ بدلتا رہتا ہے حرکت و قرار دونوں ناظر کی نسبت سے اضافی حیثیت رکھتے ہیں ناظر کے مقام کے ساتھ ساتھ شے کی شکل اور حجم بدلتا رہتا ہے اقبال بجا طور پر کہتے ہیں کہ بنیادی حیثیت سے آئن اسٹائن کا نظریہ اشیا کی حقیقت سے نمٹ نہیں سکتا البتہ وائٹ ہیڈ نے جدید سائنسی تصورات

کی جس طرح ترجمانی اور تعبیر کی ہے وہ اہمیت رکھتی ہے یہاں مادہ کی جگہ واقعہ (EVENT) نے لے لی ہے نظریہ اضافیت میں اقبال کو سب سے زیادہ کوٹنا ہی یہ نظر آتی ہے کہ زمان غیر حقیقی ہو جاتا ہے اور اپنی منفرد حیثیت کھو دیتا ہے اس سے یہ ثابت ہوتا ہے کہ مستقبل پہلے سے دیا ہوا ہے ماضی کی طرح اس کا مقام بھی ہمیشہ کے لیے متعین ہو گیا ہے واقعات صرف رونما ہوتے ہیں اس لیے یہاں زمان کی ایسی خصوصیات کو نظر انداز کر دیتا ہے جو ہمارے تجربہ میں آتی ہیں ایک طرف تو آئن اسٹائن کا نظریہ زمان ہے جو مکان سے ممتاز نہیں دوسری طرف اس کے مقابل وہ نظریہ ہے جو برگساں نے پیش کیا ہے اقبال نے جو راستہ اختیار کیا ہے وہ آخر الذکر سے بہت کچھ متاثر ہے لیکن پھر بھی بعض بنیادی اختلافات بھی ہیں۔

ایک طرف تو خودی کا برگساں کے پاس وہ مقام ہے جو اقبال کے نزدیک ہے دوسرا یہ کہ برگساں رفتار حیات کو غیر مقصدی تصور کرتا ہے۔ اس کے برعکس اقبال کے نزدیک وہ مقاصد کے تحقیق سے عبارت ہے۔ اقبال کے فکر کی بڑی خصوصیت یہ ہے کہ وہ مغربی فکر سے ضرور استفادہ کرتے ہیں ساتھ ہی ساتھ جب وہ مغربی فکر کے متضاد رجحانات کے مقابل ایک خاص رجحان کو اپنی فکر کے مزاج سے زیادہ قریب پاتے ہیں تو وہ ایک مخصوص طریقہ پر اس کی تعبیر اور تشریح کرتے ہیں یہاں دو باتیں قابل لحاظ ہیں بلاشبہ وہ اسلامی رجحانات کو ہر وقت پیش نظر رکھتے ہیں لیکن ان رجحانات کی تعبیر اپنی فکر کے پس منظر میں کرنے سے نہیں چوکتے اقبال کی فکر کے متعلق یہ کہنا کہ وہ مغربی فکر کی خوشہ چیں ہے اتنا ہی غلط ہے جتنا کہ یہ اسلام کے روایتی تعبیر سے ہم آہنگ ہے وہ ایک مفکر کی حیثیت سے اپنا آئنا دانہ نقطہ نظر رکھتے ہیں اس لیے اکثر اقبال کے ترجمان پہلے سے ہی اقبال میں وہ باتیں دیکھنے کی کوشش کرتے ہیں جو ان کی خواہش کے مطابق ہوں اس لیے ان تعبیروں میں اصل مفکر پیش نہیں ہوتا بلکہ ناقد کے تصورات کا اقبال کی زبان میں اظہار ہوتا ہے، ورنہ ان کے اپنے خیالات کی تابعدار کی شاغری کے واسطے سے بہت آسان ہو جاتی ہے فکر اقبال کی تو ضیح و تعبیر کے لیے اگر ہم اقبال

کی شاعری کا سہارا ڈھونڈتے ہیں تو بڑی غلط فہمی کا امکان پیدا ہو جاتا ہے ایک مثال سے اس کی اچھی وضاحت ہو سکتی ہے جب ہم یہ معلوم کرنے کی کوشش کریں کہ خرد کا اقبال کی فکر میں کیا مقام ہے تو اُن کی شاعری کے احاطہ میں خرد کی بے بسی نمایاں نظر آتی ہے گو کہ یہاں بھی ہم کو ایک ابہام ملتا ہے لیکن یہ بات خطبات کی روشنی میں بالکل الٹ جاتی ہے یہاں تو وہ جب غزالی اور کانت پر تنقید کرتے ہیں تو وہ نہ صرف خرد کے حدود کو معرض بحث میں لاتے ہیں بلکہ وہ امام غزالی کی خرد سے بے اطمینانی اور ان کے صوفیانہ مسلک پر نکتہ چینی کرنے سے گریز نہیں کرتے برائین وجہ کہ انھوں نے خرد کے بجائے ذوق کا راستہ اختیار کیا خطبات کے پس منظر میں معلوم ہوتا ہے کہ ان کا رنگ بالکل دوسرا ہے خرد اتنی بے بس نہیں ہوتی بلکہ اعلا سطح پر خرد اور وجدان حریفانہ ایک دوسرے کے مقابل نبرد آزما نہیں ہوتے بلکہ ایک دوسرے کے معاون بنتے ہیں اس لیے اقبال بہت ہی قطعیت کے ساتھ یہ کہنے سے گریز نہیں کرتے کہ یہ ایک غلطی ہے کہ فکر کو نا تمام قرار دیں کیونکہ فکر میں بھی محدود و لا محدود سے ہم آغوش ہو جانا ہے۔

اب سوال یہ پیدا ہوتا ہے کہ دلائل و براہین کا بذات خود مذہب میں کیا مقام ہے۔ یہ تو ماننا ہی پڑے گا کہ خدا کے سلسلے میں جو براہین پیش کیے گئے ہیں وہ کوئی منطقی براہین نہیں بلکہ وہ فکر کے راستہ سے ہی فکر کے حدود کو پار کرنے کی کوشش کی غمازی کرتے ہیں اقبال کے خیال میں خدا کا علم انفعالی نہیں ہو سکتا ایسا علم جس میں تمام جزویات اور جزوی حقائق ایسے کی طرح منعکس ہوتے ہوں کیونکہ اس سے ایسے عالم کا تصور پیدا ہوتا ہے جو بندھا ہوا ہے جس کا ہر جز پہلے سے متعین ہے اس طرح کے تصور سے خدا کے مستقبل کے پیش بینی کا تحفظ تو ہو جاتا ہے لیکن اس کا اختیار متاثر ہوئے بغیر نہیں رہتا یعنی جو کچھ ہوا سو ہوا اور وہ ہوا جو اس کے علم میں پہلے سے موجود تھا اس میں اب کچھ تبدیلی نہیں ہو سکتی اس کے برعکس اقبال کے خیال میں مستقبل خدا کی تخلیقی حیات میں پہلے سے ایک کھلے امکان کے حیثیت سے موجود ہے نہ کہ اپنے تمام جزوی تعینات کے ساتھ قائم وہ

خدا کے علم میں فوٹو نما انفعالی حیثیت سے اس طرح موجود نہیں ہے کہ واقعات کا نظام آہستہ آہستہ کھل کر نظر کے سامنے آجائے پھر تو تخلیقی عمل کوئی معنی نہیں رکھتا کیونکہ جدت اور انوکھے پن کا اب کوئی مقام نہیں رہتا حیات کی بے ساختگی اس تصور کی زد میں آجاتی ہے یہ کہنا کہ واقعات کی پیش بینی کا عدم امکان خدا کے اختیار کو متاثر کرتی ہے صحیح نہیں حقیقت اس کے برعکس ہے یہاں یہ کہے بغیر چارہ نہیں کہ خدا کے اختیار اور اس کے علم کی نوعیت کو انسانی سطح پر جانچا نہیں جاسکتا اور نہ قیاس سے اس پر ہم کچھ حکم لگا سکتے ہیں یہ اپنے سوالات ہیں جن پر قطعیت کے ساتھ کچھ بھی نہیں کہا جاسکتا صرف امکانات کی نشاندہی کی جاسکتی ہے۔

اقبال کے تصور باری تعالیٰ کی اساس یہ ہے کہ اناے مطلق اپنے وجود کے لامتناہی امکانات کا حیات کے بے شمار انواع میں تحقق کرتا ہے لیکن یہ انسان ہی ہے جس کے تنوع میں اس کی قدرت کاملہ کا موثر اظہار ہوتا ہے یہاں تک تو وہ حدود ہیں جن کے احاطے میں فلسفیانہ فکر اپنا عمل کرتی ہے لیکن مذہب مطمئن نہیں ہوتا وہ اپنے مقصود کے ساتھ زیادہ قریبی تعلق پیدا کرنے کی کوشش کرتا ہے اور اس کا اظہار دعا اور عبادت میں ہوتا ہے۔ دعا کے ذریعہ آدمی ماوراء سے رشتہ جوڑتا ہے۔ دعا کی قبولیت و عدم قبولیت سے دعا کی اہمیت متاثر نہیں ہوتی۔ دعا کے ذریعے آدمی محسوس سے غیر محسوس کے طرف عالم شہادت سے عالم غیب کی طرف رجوع ہوتا ہے، اقبال یہ جانتے ہیں کہ جو چیز نبوت کو ولایت سے ممتاز کرتی ہے اور ہمارے لیے ایک مطالبہ پیش کرتی ہے وہ یہ کہ ہم عالم استغراق میں کھو نہ جائیں بلکہ استغراق سے حاصل شدہ اصیرت کو عالم رنگ و بو میں موثر کریں اور تاریخ سے رشتہ منقطع کرنے کی بجائے تاریخ کی ہمہ بھی میں نفوذ کر جائیں اور تاریخ کو ایک نیا موڑ دینے کی سعی کریں۔ اس کی سب سے اچھی مثال ہم کو رسول اکرم کی زندگی میں ملتی ہے۔ ان کی تصوف پر تنقید کا ماحصل بھی یہی ہے کہ صوفی اپنے تجربہ میں بالکل بے سمجھا جاتا ہے گو ان کی تنقید ایک طرف ہے اور صوفیانہ تجربات کی ایک خاص منزل کی حد تک اپنا جواز رکھتی ہے پھر بھی وہ سلی نہیں اس

کا اظہار اُن کی شاعری میں کہیں کہیں بہت لطیف پیرایہ پیر، ہوا ہے۔ خاص طور پر اُن کا صوفی سے خطاب ضرور اس بات کی غمازی کرتا ہے کہ ان کی تصوف پر تنقید و عدم اعتمادی غیر مشروط نہیں۔

تری نگاہ میں ہے معجزات کی دنیا
 مری نگاہ میں ہے حادثات کی دنیا
 تخیلات کی دنیا غریب ہے لیکن
 غریب تر ہے حیات و ممات کی دنیا
 عجب نہیں کہ بدل دے اسے نگاہ تری
 بلا رہی ہے تجھے ممکنات کی دنیا

مطبوعات اقبال انسٹیٹیوٹ

ہندستان میں تصوف
اقبال اور اردو نظم
تفکر اقبال

اردو شریات

اقبال کے مطالعے کے تناظرات

اقبال اور تصوف

اقبال اور مغرب

اقبال اور مغربی فکر

علامہ اقبال، مصلح قرن آخر

اقبالیات (۱)

اقبالیات (۲)

محمد اقبال

خطبات اقبال پر ایک نظر

جدید دنیا میں اسلام، مسائل اور امکانات

اقبال کی نظری و عملی شریات

تشخص کا مسئلہ اور اقبال

Tagore, Sri Aurobindo and Iqbal

Resurgence in Islam

Some Aspects of Iqbal's Poetic
Philosophy

مُرتبہ: پروفیسر آل احمد سُردور

مُرتبہ: پروفیسر آل احمد سُردور

سید وحید الدین

مُرتبہ: پروفیسر آل احمد سُردور

پروفیسر آل احمد سُردور

مُرتبہ: پروفیسر آل احمد سُردور

مُرتبہ: پروفیسر آل احمد سُردور

پروفیسر وحید الدین

ڈاکٹر علی شریعتی / ترجمہ: کبیر احمد جاسی

مُرتبہ: پروفیسر آل احمد سُردور

مُرتبہ: پروفیسر آل احمد سُردور

میر سید میر شکر / ترجمہ: کبیر احمد جاسی

مولانا سعید احمد اکبر آبادی

مُرتبہ: پروفیسر آل احمد سُردور

پروفیسر سود حسین خاں

مُرتبہ: پروفیسر آل احمد سُردور

پروفیسر سرکار گھوش

مُرتبہ: پروفیسر آل احمد سُردور

پروفیسر عالم خوند میری